SALUSTIO

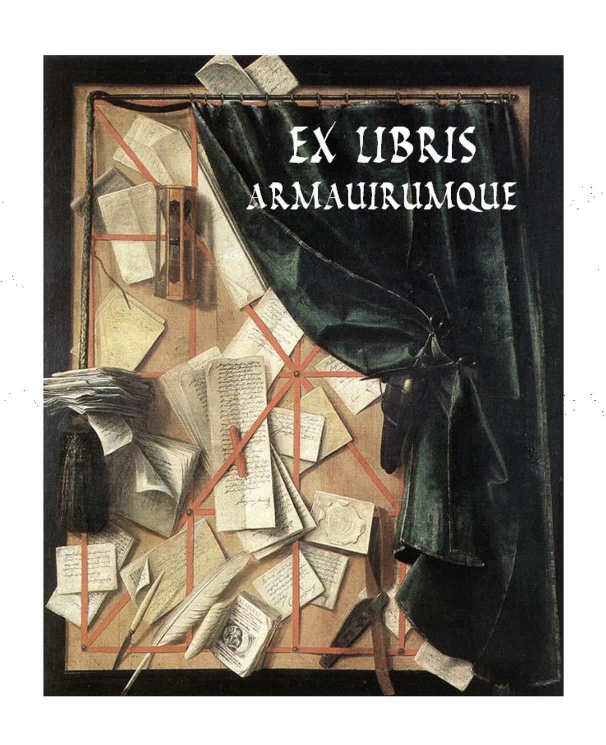
SOBRE LOS DIOSES Y EL MUNDO

INTRODUCCIONES, TRADUCCIONES Y NOTAS DE
ENRIQUE ÁNGEL RAMOS JURADO



EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 133



Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., las traducciones de este volumen han sido revisadas por M.ª CONCEPCIÓN MORALES OTAL.

López de Hoyos, 141, 28002 Madrid.
www.rbalibros.com

1ª. REIMPRESIÓN.

Depósito legal: M.-17.622-2008.

ISBN 978-84-249-1405-8.

Impreso en España. Printed in Spain.
Impreso en Top Printer Plus.

SALUSTIO

SOBRE LOS DIOSES Y EL MUNDO

INTRODUCCIÓN

1. *La obra: el problema de la autoría y su contexto histórico*

Hace un cuarto de siglo el lector que se aproximara a la edición de *Sobre los Dioses y el Mundo de Salustio* a cargo de Rochefort[1] experimentaba la sensación de tener entre sus manos una obra definitiva. Su excelente introducción, edición, traducción y notas, dejaban a este catecismo neoplatónico en una situación privilegiada. Encontrábamos fijado el texto, una buena traducción con unas excelentes notas y una magnífica introducción con ese estilo peculiar y grato del que gozan determinados filólogos galos. Parecía haber finalizado la polémica sobre el autor de la obra, pero no ha sido así.

A estas alturas, al menos, algo resulta evidente. Salustio, sea éste el prefecto de Oriente o el de las Galias, es una figura íntimamente ligada a la de Juliano, de forma que la reivindicación de la figura de Salustio ha ido pareja al auge de la figura de Juliano, y, por otra parte,

[1] *Saloustios. Des Dieux et du Monde,* París, 1960.

no se puede comprender plenamente el opúsculo de Salustio sin precisar, al menos concisamente, las circunstancias concretas en que fue escrito.

Flavius Claudius Iulianus, cuya corta pero intensa vida no ha dejado indiferentes nunca a las sucesivas generaciones, fue un hombre que intentó baldíamente dar un vuelco a la historia, oponiendo a un cristianismo triunfante un helenismo militante. Cristiano, al parecer, en su infancia[2] —su familia materna lo era—, se fue desligando progresivamente de las nuevas creencias y abrazando la fe de sus mayores. Tuvo una vida atormentada. En el verano del 355 d. C. lo encontramos con el neoplatónico Prisco en Atenas, donde se inicia en los misterios de Eleusis. De lengua griega[3], parece haber aprendido el latín como si de una lengua foránea se tratara, tanto que Amiano Marcelino precisa que «tenía también en latín una cierta facilidad de elocución»[4]. Su filohelenismo fue radical[5], pero compartido sólo, y a veces superficialmente, por una minoría de intelectuales, de ahí su gran fracaso. Su muerte fue acogida con la alegría propia de quienes han enfrentado sus fanatismos religiosos, y ni siquiera sus amigos supieron, ni quisieron, defender su memoria[6].

---

2 R. BRAUN, «Julien et le christianisme», *L'Empereur Julien. De l'histoire à la légende (331-1715)*, París, 1976, págs. 159-188, con bibliografía en pág. 188 sobre este aspecto.

3 J.-P. WEISS, «Julien, Rome et les Romains», *L'Empereur Julien...*, págs. 125-140.

4 16, 5, 7.

5 P. HUART, «Julien et l'hellenisme. Idées morales et politiques», *L'Empereur Julien...*, págs. 99-123; J. BIDEZ, *La vie de l'Empereur Julien*, París, 1965 (= 1930); Ch. CLERC, *Un retour de l'hellénisme dans l'Antiquité, Julien l'Apostat*, Lausana, 1917.

6 J. BIDEZ, *op. cit.*, págs. 332-347.

Nombrado César el 6 de noviembre del 355 d. C. en Milán, cónsul desde el 1 de enero del 356 y Augusto desde febrero del 360 d. C., se corona el 6 de noviembre del 360, y ya en Basilea, por vez primera, en acto público, como indicio de futuro, sus soldados le prestan juramento según el rito pagano, invocando él mismo a Belona[7].

Desde la muerte de Constancio en noviembre del 361 a junio del 363 d. C., concretamente el 26 de junio, en que resulta mortalmente herido en combate, Juliano será el campeón del paganismo. Cierto es que al principio, al menos, se mostró tolerante. Ni en la *Epístola al Senado y al pueblo de Atenas* ni en la *Epístola a Temistio* a fines del 361 d. C. hay la menor alusión polémica ante el cristianismo. Se restablece la libertad de cultos y se vuelven a abrir los antiguos templos. Pero pronto su liberalismo se transforma en una vigorosa reacción contra quienes habían resultado favorecidos en los reinados precedentes. La fecha del 17 de junio del 362 d. C. marca un hito histórico en la polémica anticristiana, es la fecha de su «ley escolar», consistente en la prohibición a los cristianos de enseñar las letras profanas[8]. Los profesores serían nombrados por el poder central, a partir de proposiciones municipales que atestiguasen la «moralidad» del candidato: «es conveniente que los maestros y profesores sobresalgan en primer lugar por sus costumbres, luego por su elocuencia». Se acompañaba de una circular de aplicación muy importante que retiraba a los maestros cristianos el derecho de explicar los escritos de los adoradores de los dio-

[7] Cf. R. BRAUN, «Notice biographique sur l'Empereur Julien», *L'Empereur Julien...*, págs. 9-14.

[8] Cod. Theod. XIII 3, 5 (= Cod. Justin. X 53, 7); *Sobre los profesores* 422 a 424 b; *frs.* 6, 7 WRIGHT. Esta ley fue derogada el 11 de enero del 364 d. C., a los pocos meses de la muerte de Juliano.

ses desde el momento en que los cristianos no creían en ellos. No les quedaba más que el politeísmo o la dimisión. Acomodarse, como Apolinar de Laodicea, o renunciar a sus cargos, como Mario Victorino. Esta actitud agresiva del Emperador fue la constante hasta el fin, muy cercano, de sus días, aunque nunca cayó, y hay que subrayarlo, en la violencia indiscriminada de sus antecesores[9].

El fracaso de su política religiosa le agrió el carácter, a la vez que estimuló su actividad literaria durante el invierno que pasó en su palacio de Antioquía. Su hostilidad hacia «los galileos» se acentúa, como lo confirman sus escritos de esta época y su prohibición de que se celebrasen funerales cristianos diurnos, con el fin de no mancillar los santos templos que estuvieran abiertos.

El 5 de marzo del 363 d. C. parte a la cabeza del ejército para combatir a los persas, y aproximadamente cuatro meses después, 26 de junio del 363 d. C., resulta herido de muerte en combate, muriendo durante la noche con gran entereza y sin querer designar heredero, con el fin de no comprometer a nadie. Paradoja histórica fue que le sucediera un cristiano, Jovieno, que en pocos meses deshizo la obra de su antecesor. Pocas décadas después, Prudencio en su *Apotheosis*[10] podía describir ufano cómo el cristianismo había conquistado todos los pueblos, incluso Roma, donde «ya la púrpura del soberano descendiente de Eneas se postra ante la mansión de Cristo, y el dueño del mundo adora el estandarte de la cruz»[11], dedicando un recuerdo no muy grato de Juliano[12]: «sin

---

[9] Cf. *Epístolas* 114, 438 b; LIBANIO, *Or.* XVIII, 122.

[10] 421-502.

[11] 446-448.

[12] 449-458.

embargo, entre todos los príncipes, hubo uno, siendo yo niño, me acuerdo, general muy valiente, legislador distinguido, famoso por su elocuencia y bravura, devoto de los intereses de la patria, pero no de la verdadera religión, venerador de trescientos mil dioses. Este Emperador pérfido con Dios, aunque no pérfido con el mundo, humillaba su augusta cabeza ante los pies de Minerva, besaba las sandalias de una Juno de barro, se arrodillaba a los pies de Hércules, enceraba las rodillas de Diana, inclinaba su frente ante un Apolo de yeso...». Y efectivamente, estos eran parte de los dioses que Juliano ambicionaba restaurar, la religión patria, aunque renovada con las aportaciones orientales.

Es aquí, en este contexto, donde hay que situar la obra de Salustio, el prefecto de Juliano, *Sobre los Dioses y el Mundo*. Es el catecismo neoplatónico de un colaborador del Emperador, donde se expone de forma breve y sin ornato lo que debe creer un buen pagano. Es un breviario, un catecismo, que entra dentro del género de las *Introducciones*, tipo Albino, o *Epítomes*, tipo Ario Dídimo.

En esta atmósfera de tensión y con finalidad divulgativa vio la luz el opúsculo de Salustio, que durante siglos sólo mereció prácticamente el menosprecio por parte de historiadores y filólogos. Y en realidad es muy interesante para comprender las tensiones del círculo de Juliano, pues a éste círculo pertenecía su autor, Salustio. Pero ¿qué Salustio?, pues entre los siglos IV y V d. C. hubo más de uno. ¿Un sofista cínico de Emesa? ¿El gramático autor de los argumentos de las tragedias de Sófocles como quiso Wilamowitz [13]? ¿El discípulo de Severus Sanctus Endelechius que a fines del siglo IV d. C. revisó las *Metamorfo-*

[13] *Euripides Herakles*, Berlín, 1903³, I, pág. 198.

sis de Apuleyo?[14] ¿Un estoico o un discípulo de Proclo?[15] ¿El platónico a quien Juliano dedica su *Sobre Helios Rey*, como pretendieron Orelli y Gaudentius[16], colmado de honores y perteneciente al círculo del Emperador como añadía Mullach[17], ya por el buen camino? ¿Cuál?

La elección se circunscribe a dos Salustios, dos homónimos del círculo de Juliano, uno prefecto de Oriente y otro de las Galias. Saturninus Secundus Salutius y Flavius Sallustius. Los investigadores se han repartido entre uno y otro. En favor del prefecto de Oriente se han decantado autores como Rochefort en su gran edición ya citada, Rinaldi[18], Athanasiadi-Fowden[19] o Seeck[20], y en favor del prefecto de las Galias autores como Fabricio[21], Zeller[22], Mullach[23], Cumont[24] y Etienne[25]. Otros se muestran in-

[14] P. DE LABRIOLLE, *La Réaction Païenne*, París, 1934, pág. 355.

[15] Gabriel NAUDE, ap. ROCHEFORT, *op. cit.*, pág. XI; J. SIMON, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, París, 1846-1851, II, pág. 587.

[16] J.-C. ORELLI, *Sallustii philosophi libellus de Diis et Mundo, graece et latine*, Zurich, 1821.

[17] *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, París, 1881, III, págs. 28-29.

[18] «Sull' identificazione dell' autore del *Perì theôn kaì kósmou*», *Koinonia* 2 (1978), 117-152.

[19] *Julian and Hellenism. An intellectual biography*, Oxford, 1981, pág. 68, n. 74, págs. 154-160.

[20] *Die Briefe des Libanios*, Leipzig, 1966, pág. 263. También BROWNING (*The Emperor Julian*, Berkeley-Los Ángeles, 1976, págs. 139-140) y BOWERSOCK (*Iulian The Apostate*, Londres, 1978, págs. 104-105).

[21] *Biblioteca* III 525.

[22] *La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Florencia, 1961 (= 1923), III, vol. VI, págs. 71-75.

[23] Cf. n. 17.

[24] Fr. CUMONT, «Salluste le philosophe», *Revue de Philologie* 16 (1891), 49-56.

[25] «Flavius Sallustius et Secundus Salutius», *Revue des Études Anciennes* 65 (1963), 104-113. También FONTAINE (*Ammien Marcellin. His-

decisos, como Nock[26], el autor de la otra gran edición de Salustio, y otros[27], tiempo ha, quisieron hacer erróneamente de los dos Salustios uno.

Pero veamos por separado sus biografías[28]. El prefecto de Oriente, nacido en las Galias[29] probablemente a comienzos del siglo IV d. C., bajo el reinado de Diocleciano, en una familia asentada hacía largo tiempo en el país[30], recibió una esmerada educación en retórica y derecho[31]. Hombre dotado de eminentes cualidades, unía su elevada formación a un gran sentido de la justicia y del deber[32]. Nombrado cuestor de Juliano a fines del 355 d. C. durante la estancia de éste en las Galias, entabló con él una profunda amistad y fidelidad que se prolongó hasta los últimos días del Emperador[33]. Libanio[34] llegó a comparar el papel de Salustio junto a Juliano con la relación Fénix-Aquiles, y Temistio con el papel de Néstor[35]. Ambos compartían ideales religiosos: creían en la reforma de

---

toire, París, 1977, IV, pág. 11 n. 2, pág. 46-47 n. 103) y DESNIER («Salutius-Salustius», *Revue des Études Anciennes* 85 (1983), 53-65).

26 *Sallustius. Concerning the Gods and the Universe*, Cambridge, 1926, págs. CI-CIV.

27 J. GIMAZANE, *De Secundo Salustio Promoto*, Toulouse, 1889.

28 Cf. A. H. JONES, J. R. MARTINDALE, J. MORRIS, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, Cambridge, 1971, I, págs. 796-798, 814-817; ROCHEFORT, *op. cit.*, pág. XII; ÉTIENNE, *art. cit.*, págs. 104-113.

29 JULIANO, *Autoconsolación del César Juliano por la partida de Salustio* 252 a.

30 JULIANO, *Autoconsolación...* 252 d.

31 JULIANO, *Autoconsolación...* 247 d, 252 a-b.

32 JULIANO, *Autoconsolación...* 241 c-d.

33 Cf. G. ROCHEFORT, «Le *Perì theôn kaì kósmou* et l'influence de l'Empereur Julien», *Revue des Études Grecques* 69, 1 (1956), 50-66.

34 *Or.* XII 42.

35 *Or.* V 67 b.

la fe de sus mayores sobre bases filosóficas y ambos creían en la protección divina sobre el destino del Imperio. Nadie mejor que Salustio para, años después en plena reacción pagana bajo la égida de Juliano, escribir el catecismo de la religión renovada, según los defensores de este prefecto. Pero la relación directa entre Juliano y el cuestor se va a ver truncada. Una conjura cortesana[36], fomentada por Florentius, prefecto por aquel entonces de las Galias, con el fin de que no fueran descubiertas sus malversaciones de fondos, logra que el cuestor sea trasladado fuera de las Galias en abril del 359, con el visto bueno de Constancio, que rompía así el círculo del César, en primer lugar a Iliria y luego a Tracia[37]. La pérdida del amigo, colaborador y confidente fue muy dura para el futuro dirigente del Imperio, quien escribe por aquel entonces la *Autoconsolación del César Juliano por la partida de Salustio*[38].

La subida de Juliano al trono imperial permite a ambos amigos volver a reencontrarse al cabo de casi tres años. Llegado Juliano a Constantinopla el 11 de diciembre del 361 d. C. ya como Emperador le confiere a Salustio la prefectura de Oriente, en sustitución de Helpidio[39]. A fines de diciembre lo encontramos, por encargo del Emperador, presidiendo el tribunal de Calcedonia[40], y en

---

36 AMIANO MARCELINO XVII 3. 2-6, XX 4, 6; JULIANO, *Epístolas* 14 (384 d-386 a); LIBANIO, *Or.* XVIII 84.

37 JULIANO, *Autoconsolación...* 251 d.

38 Cf. J. BIDEZ, *L'Empereur Julien. Oeuvres Complètes*, París, 1932, I, págs. 184-188; J. M. ALONSO NÚÑEZ, «El César Juliano y el filósofo Salustio», *Helmantica* XXIX, septiembre-diciembre 1978, 90, págs. 399-402.

39 Última mención en *Cod. Theod.* VIII 5. 11, fecha 15-11-360 d. C.

40 AMIANO MARCELINO XXII 3, 1.

marzo del 362 como asistente junto a Juliano a una conferencia dada por el cínico Heraclio, que llevaría, por una parte, a la réplica de Juliano con su *Discurso contra Heraclito el cínico* y, por otra, a la composición inmediata de su *Sobre la Madre de los dioses*[41], obra conocida y reflejada por Salustio en el epígrafe IV de su *Sobre los Dioses y el Mundo*. En el verano del mismo año Juliano le dedicó sus *Cronia* y el *Discurso al rey Helios*[42].

En este mismo período es cuando estalla la reacción anticristiana de Juliano, actuando Salustio, al parecer, como moderador de los impulsos imperiales. Participa en la expedición de Juliano contra los persas, y de hecho lo encontramos en la primavera del 363 d. C. con el ejército en Mesopotamia con riesgo de su vida[43]. Asiste al combate del 26 de junio en que cae mortalmente herido Juliano y le visita en sus últimos momentos en la tienda imperial[44].

A la muerte del Emperador, mientras su cuerpo era conducido a Tarso, el ejército de Mesopotamia busca un sucesor y se fija en él, rehusando por razones de edad y achaques[45]. Conserva la prefectura bajo Jovieno y, cuando éste muere, vuelve a rehusar la púrpura imperial[46]. Valentiniano y Valente lo mantienen en funciones hasta el verano del 365 d. C. en que es sustituido por Nebridio[47]. Valente lo repone como prefecto del Pretorio, pero dimite en el 367 d. C., llevado por la edad y las intrigas. Se

---

41 LIBANIO, *Or.* XVIII 157.

42 157 c.

43 AMIANO MARCELINO XXV 3, 14.

44 AMIANO MARCELINO XXV 3, 21-23.

45 AMIANO MARCELINO XXV 5, 3.

46 ZOSIMO III 36, 1-2; ZONARAS XIII 14, 15-17.

47 AMIANO MARCELINO XXVI 7, 4.

ignora su suerte ulterior y la fecha exacta de su fallecimiento, aunque los *Chronica Alexandrina* la sitúen en el 379 d. C.

A través de su biografía percibimos que nos encontramos ante un hombre muy importante en su época, acumulando otros muchos honores y cargos[48]: *praeses provinciae Aquitanicae, magister memoriae, comes ordinis primi, proconsul Africae, comes ordinis primi intra consistorium,* independientemente de cuestor y prefecto. Entre 361 y 366 d. C. los emperadores Valentiniano y Valente, en reconocimiento de sus servicios al Estado, le erigieron una estatua en el Foro de Trajano.

En cuanto al otro Salustio, Flavius Sallustius, sabemos, en comparación con el anterior, menos. Fue nombrado prefecto de las Galias en julio del 361 d. C.[49] y cónsul en el 363 por Juliano. El 28 de mayo del 364 d. C. los hispanos, sus administrados, como reconocimiento, le erigieron una estatua en Roma, cuya dedicatoria[50] nos permite reconstruir el *cursus honorum* de este senador, *vir clarissimus,* perteneciente al consistorio imperial bajo Juliano, vicario de la ciudad de Roma entre 357 y 361 d. C., vicario de España y de las cinco provincias, aparte, como hemos dicho, de prefecto de las Galias en el 361 y cónsul en 363 d. C. Parece que fue un hombre lleno de equidad y buena fe, que trabó en las Galias sólidas ligaduras de amistad con Juliano. Prácticamente éste le dejó a su administración la parte occidental del Imperio, señal de que confiaba también en el temple de este hombre.

---

48 *C. I. L.* VI 1764; H. Dessau, *Inscriptiones latinae selectae,* Berlín, 1892, núm. 1255.

49 Amiano Marcelino XXI 8, 1.

50 *C. I. L.* VI 1729.

El 1 de abril del 363 d. C. el Emperador recibió una carta de Salustio, el prefecto de las Galias, cuando Juliano se encontraba en Circensium, ciudad de Mesopotamia. En dicha misiva Salustio le pedía que suspendiera su expedición contra los persas[51], presagio funesto para Juliano, que en ese momento tenía a su lado al otro Salustio, Secundus Salutius. Uno partidario de la paz, el otro camarada en la guerra. La misma epigrafía nos diferencia a los dos prefectos. Poseemos cinco leyes dirigidas *Sallustio* o *ad Sallustium* en 362 d. C., y veintitrés leyes dirigidas a *Secundo* o *ad Secundum* entre 362 y 366 d. C.

Pues bien, estos son los datos, muy concisos, que tenemos de los dos Salustios, sobre los que puede recaer la autoría de *Sobre los Dioses y el Mundo*. Decíamos que los investigadores se hallan divididos. Los que abogan por la autoría del prefecto de las Galias, cuyo máximo exponente es Étienne[52], se basan en argumentos como que Libanio, cuando se refiere al prefecto de Oriente, no alaba sus dotes literarias, o el hecho de que Jovieno depurase al prefecto de las Galias, por su compromiso con la política religiosa de Juliano, o bien, fundamentalmente, a partir de un texto de Ausonio en que se alude a Flavio Salustio. Ausonio escribió una *Commemoratio Professorum Burdigalensium*, colección de poesías en honor de colegas fallecidos, que habían ejercido la docencia en Burdeos, datadas hacia el 390 d. C.[53]. Pues bien, en su *Latinus Alcimus Alethius Rhetor*[54] escribe Ausonio:

---

51 Amiano Marcelino XXIII 5, 4.

52 Cf. n. 25.

53 *Opere di Decimo Magno Ausonio*, a cura di A. Patorino, Turín, 1971.

54 vv. 21-24.

Y tú darás más fama a Juliano
que su cetro, que tan poco tuvo en sus manos,
y tus obras aportarán más a Salustio
que lo que le añadió su consulado.

Lógicamente, alega Étienne, se refiere a Flavius Sallustius, cónsul con Juliano en el 363 d. C. de forma inesperada[55], ya que, aun habiendo ascendido escalones en la carrera oficial, no había asumido los honores que normalmente conducen al consulado. Según Étienne, Juliano recompensaba con el cargo al autor de *Sobre los Dioses y el Mundo*, que, publicado entre el 22 de marzo y el 16 de junio del 362 d. C., se convirtió en el catecismo oficial de la religión renovada. Esta hipótesis significa retomar la vieja tesis de Cumont[56], cuyo argumento consistía en interpretar *Phl* de la tradición manuscrita como *Flavius* y no como filósofo.

2. *Datación y objeto de la obra*

Para la fecha de la obra contamos con datos muy precisos. Ya Orelli en 1821, en su edición de Salustio, había destacado las correspondencias entre la interpretación del mito de Atis en IV. 7 de Salustio y el *Discurso sobre la Madre de los dioses* 161 c-180c de Juliano, tanto a nivel formal como de contenido. Libanio[57], por otra parte, sitúa la redacción del discurso de Juliano la víspera o al día siguiente de la respuesta al cínico Heraclio, que ya hemos referido. Basándose en los trabajos de Schwarz[58],

---

55 Amiano Marcelino XXXIII 1, 1.

56 Cf. n. 24.

57 *Or.* XVIII 157.

58 *De Vita et Scriptis Juliani Imperatoris*, tesis, Bonn, 1888, pág. 11.

Geffcken[59] pudo fijar muy verosímilmente la composición del discurso de Juliano en el momento del equinocio de primavera del 362 d. C. Por tanto, tenemos un término *post quem,* fines de marzo del 362 d. C. Pero también contamos con un término *ante quem,* pues el 17 de junio del 362 d. C. marca con la «ley escolar» el giro público anticristiano del Emperador. Por tanto, argumenta por ejemplo Rochefort[60], la composición del tratado tendría lugar entre el 22 de marzo y el 16 de junio del 362 d. C. Esta es la hipótesis generalmente admitida. Fr. Cumont[61] da un margen más amplio: sitúa la fecha de composición entre marzo del 362, fecha del discurso de Juliano, y como máximo fines del IV d. C., pues Salustio alude a los *Hilaria,* prohibidos hacia 394 d. C., pero ya en esta época el cristianismo era el rey en el Imperio y en el capítulo XVIII Salustio habla de que la impiedad sólo afecta a algunos lugares, y, además, al final del capítulo IV parecer haber una alusión al Emperador difunto, en consecuencia la fecha estaría comprendida entre marzo del 362 y poco después de la muerte de Juliano. Sin embargo, este margen más amplio plantea más problemas, cuyo lugar de exposición no es éste, razón por la que parece preferible la primera hipótesis.

El tratado en sí puede ser definido como un catecismo neoplatónico, a nivel divulgativo, al servicio de la política religiosa de Juliano. Para Cumont[62] se trata de un resumen de opiniones paganas usuales en el siglo IV, compuesto por el prefecto de las Galias por encargo de Juliano para su lucha anticristiana a nivel divulgativo. Como «ca-

---

59 *Kaiser Julianus,* Leipzig, 1914, págs. 98-99.

60 *Op. cit.,* pág. XXV; *art. cit.,* pág. 66.

61 *Art. cit.,* pág. 51-52.

62 *Art. cit.,* pág. 54.

tecismo» fue calificado por Gilbert Murray[63] y como «catecismo oficial de la religión nueva» por Rochefort[64], que venía a llenar una laguna en el momento en que Juliano ponía mano a la organización religiosa del Imperio, razón por la que el Emperador se preocupó de que fuera redactado. Para Passamonti[65] es una suma de doctrinas religiosas según la escuela de Alejandría.

3. *Contenido y fuentes*

Rochefort[66] ha intentado mostrar que el opúsculo es fruto de la relación de íntima amistad entre Juliano y su prefecto. Salustio, siguiendo las directrices de Juliano, hace una llamada dirigida a los fieles a las creencias fundamentales de la fe, a la vez que les ofrecía argumentos contra los ataques cristianos. Se trataba, de acuerdo con una tendencia muy fuerte dentro del neoplatonismo, de hacer concertar la tradición con las nuevas aportaciones del miticismo oriental, teniendo cabida todas las tendencias filosóficas en armonía, salvo, como es usual, el epicureísmo[67].

Las verdades centrales que el catecismo neoplatónico proclama, entre otras, son la bondad, impasibilidad y eternidad de Dios, la inmortalidad y carácter divino de los

63 *Five Stages of Greek Religion,* Westport, 1976 (= 1925), pág. 217.

64 *Op. cit.,* pág. XXIV; *art. cit.,* pág. 52.

65 «La doctrina dei miti di Sallustio filosofo neoplatonico», *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di Scienza morali, storiche e filologiche,* serie V, 1, 1892, págs. 643-664, 712-727.

66 *Art. cit.,* págs. 50-66; *Op. cit.,* págs. XXVI-XXX.

67 IX 3.

seres intermediarios entre dioses y hombres, ángeles y démones[68], eternidad e indestructibilidad del mundo, virtualidad de los misterios y validez de los oráculos, metempsícosis en cuerpos racionales sólo, conversión de las almas a Dios.

Estas verdades podían ser compartidas por los cristianos, aun parcialmente, y son ofrecidas por el autor como dogma, muy brevemente, como un catecismo, pasándose de una formulación a otra, de una premisa a otra, sin necesidad de demostrar precisamente esos puntos. Sólo en ocasiones remite a obras específicas sobre el tema[69].

Los temas en cuestión aparecen ya esbozados, enunciados en cabeza de los manuscritos. Son 32 anotaciones, agrupadas posteriormente en XXI capítulos, que se reparten el conjunto de la obra, y que el lector encontrará al frente de la presente traducción. De todas formas la obra la podemos dividir en tres secciones[70]: capítulos I-IV, V-XII, XIII-XXI.

En la primera sección se especifican las cualidades exigidas al discípulo, los atributos de la esencia divina y modelo de exégesis alegórica, ejemplificado con los mitos de Paris y Atis. En la segunda sección se exponen los dogmas, las verdades de la fe pagana: causa primera, dioses hipercósmicos y encósmicos, doctrina sobre el mundo, su naturaleza, eternidad y geocentrismo, sobre el alma, providencia, virtudes y vicios, el problema del mal. En la

---

[68] G. ROCHEFORT, «La demonologie de Salostios et ses rapports avec celle de l'Empereur Julien», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* XVI, 4e serie, 4, diciembre 1957, págs. 53-61. Para la demonología en el ámbito de la filosofía griega, cf. E. A. RAMOS JURADO, *Lo platónico en el siglo v d. C.: Proclo*, Sevilla, 1981, págs. 39-85.

[69] VI 1.

[70] G. ROCHEFORT, *op. cit.*, págs. XXIX-XXX.

tercera sección se refutan las objeciones contra esta declaración de principios, y tras una mesurada explicación, alusiva pero directa, a las formas de ateísmo —cristianos—, la felicidad que acarrea seguir la verdadera religión.

Así pues, Salustio se dirige en las dos primeras secciones a aquellos que no están todavía «contaminados» por esas locas creencias, que son buenos y sensatos y desean instruirse[71]. Pero hay un nivel más alto humano, y es el de aquellos que no son incapaces de ser dirigidos por la filosofía[72], y a ellos está dedicada la última sección de este catecismo religioso que ofrece como recompensa la unión del alma con Dios. Rochefort[73] insiste en que el opúsculo se dirige a un público ya informado, y a un segundo nivel, a los hombres cultivados del Imperio, en oposición a Cumont[74], para quien la obra estaría a un nivel divulgativo.

En cuanto al problema de las fuentes es Arthur Darby Nock[75] quien nos ofrece una perspectiva más clara. Ofrece un cuadro sinóptico, capítulo por capítulo, de las fuentes y correspondencias de la obra: lugares comunes, neoplatonismo —fundamentalmente de Jámblico—, Juliano, orfirmo... Nock[76] concluye que «nuestro autor es un adepto al neoplatonismo en la forma que le dio Jámblico». Y en ello coincide con Juliano, su mentor, pues éste fue discípulo de Jámblico por mediación de Máximo de Éfeso[77]. El Emperador aprovecha el platonismo, aristote-

[71] I 1.

[72] XIII 1.

[73] *Op. cit.*, pág. XXX n. 3.

[74] *Art. cit.*, pág. 54.

[75] *Op. cit.*, págs. XCVI-CI.

[76] *Op. cit.*, pág. XCVII.

[77] J. C. FOUSSARD, «Julien Philosophe», *L'Empereur Julien...*, págs.

lismo, pitagorismo, estoicismo, cinismo y resto de poesía sagrada helena, detestando a Epicuro y Pirrón[78]. Se declara en parentesco espiritual con Pitágoras, Platón y Jámblico[79], que le parecen transmitir la misma enseñanza teológica. Es evidente que Emperador y prefecto estaban en la misma coordenada filosófica.

4. *Dicción y género literario*

La cuestión a debatir es la misma que se plantea para cualquier escritor imperial: ¿es aticista y hasta qué punto? La respuesta es que Salustio es un escritor aticista, incluso más depurado que Juliano[80].

Encontramos en él construcciones aticistas del mejor estilo: infinitivos sustantivados (23 ejemplos), acusativos de relación, infinitivo absoluto, uso de *hósos* por *hós,* sujeto neutro plural y verbo en singular con más de 30 ejemplos, etc.[81]. Sin embargo también hallamos en él formas de *koinḗ:* imperativo medio plural en *-ésthōsan, Apóllōnā* por *Apóllō*[82], acusativos comparativos de la tercera en *-ōna,* aumento silábico en *ē.*

En cuanto a la ortografía sigue también el uso ático, salvo excepciones: algunas *-ss-* en lugar de *-tt-, syn-* en lugar de *xyn-, gínomai* en lugar de *gígnomai.* En cuanto

---

189-212; Dalsgaard Laersen, *Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe,* Aarhus, 1972, pág. 24; P. Huart, *art. cit.,* pág. 102.

78 *Epístolas* 89 b, 301 c.

79 *Epístolas* 12; *Contra los cínicos ignorantes* 188 b; *Discurso sobre Helios Rey* 146 a.

80 A. D. Nock, *op. cit.,* págs. CV-CXV; G. Rochefort, *op. cit.,* págs. XXX-XXXII.

81 Cf. A. D. Nock, *op. cit.,* págs. CV-CVI.

82 VI 5.

al hiato, Salustio no es un purista. Intenta evitarlo entre palabras autónomas y, a lo sumo, dejarlo reducido a artículo y sustantivo, preposición y régimen, partícula, verbo copulativo, aunque no siempre lo consiga[83].

Salustio pretende ser claro y conciso en la expresión de sus dogmas. Por ello la frase suele ser corta, escasamente periódica y tan densa como le sea posible, con efectos de estilo reducidos al mínimo. Tal deseo de concisión conlleva a veces una cierta oscuridad[84]. La elisión del verbo copulativo es muy frecuente. Aunque utiliza la antítesis —fundamentalmente *mén... dé*—, Salustio prefiere las preguntas retóricas, las construcciones parentéticas, los quiasmos en ocasiones, pero sin que implique que su estilo no deba ser calificado de sencillo, sin ostentación. De todas formas debemos apuntar dos rasgos finales. Uno, la acumulación de monosílabos, tres, cuatro, cinco, incluso seis, el otro que, aun pretendiendo ser conciso y claro, en ocasiones parece observar las reglas de la cláusula, como Himerio, tendiendo a reemplazar la cantidad por el acento, finalizando la frase por un tiempo fuerte en la antepenúltima, aproximadamente cincuenta y siete ocasiones[85].

La forma literaria del tratado es del género de las «Introducciones», *Eisagogaí*, que ofrecen las líneas generales de una ciencia dada y que ofrecen la doctrina propia o, más generalmente, de una escuela o autor, y que surge en el siglo IV a. C. Este tipo de tratados introductorios tenía una serie de características fijas[86]: introducción, dedicato-

---

[83] A. D. Nock, *op. cit.*, pág. CXIII; G. Rochefort, *op. cit.*, pág. XXXI.

[84] Fundamentalmente V 3, VII 4, XVIII 2, XX 2.

[85] A. D. Nock, *op. cit.*, pág. CX.

[86] Norden, «Die Composition und Literaturgattung der horazischen Epistula ad Pisones», *Hermes* 40 (1905), 481-528; A. D. Nock, *op. cit.*, pág. CXV.

ria al hijo u otro joven, exigencias de unas determinadas condiciones en el discípulo, un esbozo histórico, división de la obra en dos partes, visión de conjunto, brevedad, etc., líneas generales observadas por Salustio.

5. *La transmisión del texto*

De la obra de Salustio nos han llegado muy pocos manuscritos y más bien recientes. El más antiguo es el *Ambrosianus* B 99 sup., que remonta al siglo XIII. Según Gabriel Rochefort[87] el tratado de Salustio se habría conservado, tras su primera difusión, en los conventáculos helenos de Siria. Supone que, tras la muerte de Juliano, hubo una copia del tratado de Salustio en el círculo de Libanio, con una edición en Antioquía, que los otros centros en el Asia Menor habrían conocido y reproducido entre los años 364-387 d. C., situándose, según Rochefort[88], la constitución del arquetipo antes del 391 d. C.

Al mismo tiempo, según el mismo autor, una rama occidental de la tradición del tratado nacía en Burdeos, base de la difusión de la obra en la parte occidental del Imperio. Supone, basándose en la *Commemoratio Professorum Burdigalensium*, que el retor Alethius llevó a cabo una traducción al latín y un comentario del tratado, reconociendo Rochefort[89] que la tradición occidental «nos es inaccesible hoy día». Esta rama occidental es negada por Étienne[90].

[87] *Op. cit.*, págs. XXXIII-XLVI.

[88] *Op. cit.*, pág. XXXIV.

[89] *Op. cit.* pág. XXXV.

[90] *Art. cit.*, págs. 109-112.

Los siglos que siguieron fueron de tradición oscura, completados hipotéticamente por Rochefort, hasta que nos encontramos con los manuscritos en que se basan las ediciones de Salustio. El *Ambrosianus* B 99 sup., reposa, según Rochefort[91], sobre un modelo datable entre 970-995. El tratado se encuentra encuadrado entre las *Alegorías* de Homero de Heráclito el homérico y veinte versos de Tzetzes *Sobre Proclo intérprete de Hesíodo.* Los cambios de parágrafos no están indicados más que en numeración marginal, treinta y dos anotaciones. Se data entre 1280-1300.

El *Ambrosianus* O 123 sup., dependiente del anterior, siglo XVI, contiene el tratado de Salustio con treinta y cuatro anotaciones numéricas y, por último, el *Vaticanus Barberinianus Graecus* I 84, también del siglo XVI y dependiente del primero. Hay que lamentar la pérdida del códice *Saregicus,* nombre derivado de su poseedor Luis Sarego, mediados del XVI, que vio Rycke, según informa en una carta dirigida a Velser y fechada el 1 de febrero de 1610. Los intentos de búsqueda han resultado vanos, pues parece que el codex se extravió en el traslado de la biblioteca de Sarego a Roma. Estaría en relación, según Rochefort[92], con los anteriores y dependería también del *Ambrosianus* B.

6. *Ediciones y traducciones*

La *editio princeps* remonta a 1638[93], publicada en Roma por Gabriel Naudaeus, basada sobre el manuscrito

[91] *Op. cit.,* pág. XXXVI.

[92] P. XLV.

[93] *Salloustiou philosóphou perì theôn kaì kósmou. Sallustii philosophi de diis et mundo. Leo Allatius primum a tenebris eruit et vertit.*

Barberini. Publicó el texto griego junto con la traducción latina de Leo Allatius y notas de Holste. Una edición revisada aparecería el año siguiente en Leyden.

Décadas más tarde, 1671, Tomas Gale realizó una nueva edición, conservando las notas de Holste, esencialmente *loci similes,* pero ampliándolas y corrigiéndolas. El texto seguía esencialmente el de la *editio princeps,* aunque introduciendo en ocasiones nuevas lecturas. La obra de Salustio aparece incluida en sus *Opuscula Mythologica, Physica et Ethica*[94].

En el siglo XVIII Jean-Henri-Samuel Formey ofreció una traducción al francés junto con el texto griego. Apareció en Berlín en 1748, dedicada a Maupertuis. Diez años más tarde ofreció una nueva traducción del texto con un abundante comentario[95]. En 1779, en Zurich, aparece una traducción al alemán gracias a J. G. Schulters[96], y en 1793 la versión inglesa de Thomas Taylor[97].

En el siglo XIX aparecieron dos nuevas ediciones. En 1821 Jean-Conrad Orelli publica su *Sallustii philosophi libellus de Diis et Mundo, graece et latine,* en 1821, en Zurich. La traducción de Allatius aparecía localmente corregida junto con un comentario filológico y filosófico muy rico. Fue una buena contribución, pues sin conocer aún el *Ambrosianus* B introdujo lecturas corroboradas luego por el manuscrito. En 1881 Mullach completa la edición precedente con nuevas conjeturas, a veces afortunadas, pe-

---

Para toda esta sección cf. G. ROCHEFORT, *op. cit.,* págs. XLVII-L; A. D. NOCK, *op. cit.,* págs. CXXI-CXXIII.

94 Cambridge, 1671, págs. 1-46. Reedición en Amsterdam, 1688, págs. 237-280.

95 Última edición en París, 1808.

96 *Bibliothek der griechischen Philosophen,* III, Zurich, 1779.

97 *Pythagoric Sentences,* Londres, 1793.

ro sin trabajar todavía sobre el *Ambrosianus* B.[98]. Todas estas ediciones están basadas en el manuscrito Barberini.

A fines del XIX Muccio descubre los otros dos manuscritos de Salustio, estableciendo las bases para un nuevo texto[99]. Proyectó una nueva edición que, desdichadamente, no vio la luz.

Ya en nuestro siglo, en 1912, Gilbert Murray ofrece una nueva traducción al inglés[100], no muy apegada al texto. Hay que esperar a 1926 para que Arthur Darby Nock[101] ofrezca una nueva edición con un nuevo avance. Utiliza el *Ambrosianus* B, pero a veces no lee bien o incluso acepta con suma facilidad conjeturas de sus predecesores. De todas formas supera las anteriores y completa el texto y la traducción con una introducción y comentario previo muy útiles para la comprensión de la obra. Siguiendo la edición de Nock, Meunier hizo una nueva traducción francesa en París en 1931, que se completa con la ofrecida en 1944 por R. P. Festugière[102]. Pero es en 1960 cuando se produce la decisiva edición de Gabriel Rochefort[103]. Con texto, traducción, introducción y notas magníficas, aunque con ciertas reservas en puntos ya señalados.

---

98 *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, París, 1881, págs. 28-50.

99 «Studi sopra Sallustio filosofo», *Studi Italiani di Filologia Classica* 3 (1895), 1-19; «Osservazioni su Sallustio filosofo», *Studi Italiani di Filologia Classica* 7 (1899), 45-73.

100 *Four Stages of Greek Religion*, Oxford, 1912, págs. 187-214, reedición en *Five Stages of Greek Religion*, Oxford, 1925, págs. 241-267.

101 *Sallustius. Concerning the Gods and the Universe*, edited with Prolegomena and Translation by Arthur Darby Nock, Cambridge University Press, 1926 (Hildesheim, 1966).

102 *Trois dévots païens*, París, 1944.

103 *Saloustios. Des Dieux et du Monde*, Texte établie et traduit par Gabriel Rochefort, París, 1960.

Rochefort se basa fundamentalmente en el *Ambrosianus* B, pero ayudado por los otros dos manuscritos que de él dependen. Es una edición excelente, precedida de un análisis de la obra en sus diversas facetas, aunque la atribución de la obra al Prefecto de Oriente sea discutible.

El texto de Rochefort, que es el que lógicamente seguimos, combina la división en parágrafos, 21, correspondiente a la *editio princeps,* con las 32 anotaciones del *Ambrosianus* B.

PRINCIPALES CUESTIONES DE LA OBRA DEL FILÓSOFO SALUSTIO

I 1. Cómo debe ser el discípulo y sobre la noción común.
2. Que Dios bueno e impasible no cambia.
II 3. Que todo Dios es increado y eterno.
4. Que todo Dios es incorpóreo.
5. Que no está en un espacio.
III 6. Sobre los mitos. Que también los mitos son divinos.
7. Por qué los mitos son divinos.
IV 8. Que son cinco las clases de mitos y ejemplos de cada una de ellas.
V 9. Sobre la causa primera.
VI 10. Sobre los dioses hipercósmicos.
11. Sobre los doce dioses encósmicos.
12. Que son doce sus esferas.
VII 13. Sobre la naturaleza del Mundo y su eternidad.
14. Que la tierra es el centro y por qué.
VIII 15. Sobre el intelecto y el alma.
16. Que el alma es inmortal.
IX 17. Sobre la Providencia, el Destino y la Fortuna.
X 18. Sobre la Virtud y el Vicio.
XI 19. Sobre la buena y mala forma de gobierno.
XII 20. De dónde proceden los males y que la naturaleza del mal no existe.

SOBRE LOS DIOSES Y EL MUNDO

I

Los que quieran instruirse sobre los Dioses deben ser 1 1
bien encaminados desde niños y no ser alimentados con
insensatas creencias. Deben ser también por naturaleza bue-
nos y sensatos, con el fin de que tengan cierta semejanza
con el tema. Deben ellos también conocer las nociones co-
munes. Comunes son las nociones con las que todos los 2
hombres, si se les interroga correctamente, se mostrarán
de acuerdo. Por ejemplo, que todo Dios es bueno, que es 2
impasible, que es inmutable, pues todo lo que sufre cam-
bio cambia hacia lo mejor o lo peor: si cambia hacia lo
peor, se hace malo, y si cambia hacia lo mejor, al princi-
pio era malo.

II

Que el discípulo sea así y las doctrinas sean como si- 1 3
gue. Las esencias de los Dioses no han sido creadas, pues
lo que siempre existe nunca es creado, sino que existe

siempre cuanto posee el poder primero y por naturaleza es impasible.

2 4 Ni están formadas por cuerpos, pues también los po-
5 deres de los cuerpos son incorpóreos. Ni están contenidas
en un espacio, pues ello es propio, creo, de los cuerpos,
ni están separadas de la causa primera ni entre sí, como
tampoco están separados del intelecto los pensamientos,
ni del alma las ciencias, ni del ser vivo las sensaciones.

III

1 6 Por qué, pues, los antiguos, pasando por alto estas doctrinas, hicieron uso de los mitos, merece la pena investigar. Este es en primer lugar el beneficio que se obtiene de los mitos, la investigación y posesión de una inteligencia no inactiva.

Que indudablemente los mitos son divinos, se puede decir a partir de los que han hecho uso de ellos, pues tanto entre los poetas, los inspirados por la divinidad [1], como entre los filósofos, los mejores [2], así como los que han enseñado los misterios [3] y los mismos Dioses en sus oráculos [4], han hecho uso de los mitos.

---

[1] Para los neoplatónicos fundamentalmente Homero, Hesíodo, Orfeo y *Oráculos Caldeos.* Cf. E. A. Ramos Jurado, *Lo platónico en el siglo v d. C.: Proclo,* Sevilla, 1981, págs. 206-219.

[2] Lógicamente para un neoplatónico el filósofo por excelencia es Platón, en el que la trabazón mito-filosofía es esencial (cf. Juliano, *Contra el cínico Heraclio* 216 d-217 a).

[3] Orfeo, Melampo, Triptólemo.

[4] Cf. H. W. Parke & D. E. Wormell, *The Delphic Oracle,* Oxford, 1956, I, págs. 295-377. Porfirio, *Sobre la filosofía de los oráculos* 1, pág. 110 Wolf (= Eusebio, *Preparación evangélica* IV 7).

Pero por qué los mitos son divinos es una cuestión 2 7
que atañe a la filosofía. Puesto que efectivamente todo lo existente gusta de la semejanza y rechaza la desemejanza, era preciso también que las doctrinas relativas a los Dioses fuesen semejantes a ellos, con objeto de que fueran dignas de su esencia e hiciesen favorables los Dioses a los que las exponen, objetivo que sólo a través de los mitos se podía conseguir.

A los Dioses mismos, pues, de acuerdo con lo decible 3
e indecible, con lo oscuro y manifiesto, con lo evidente y lo oculto, los mitos imitan, e imitan la bondad de los Dioses, pues lo mismo que ellos han hecho los bienes procedentes de lo sensible comunes a todos, y, en cambio, los procedentes de lo inteligible sólo a los sensatos, así los mitos dicen a todos que los Dioses existen, pero quiénes y cómo son ellos sólo a los que son capaces de conocerlos[5].

Ellos imitan también las actividades de los Dioses; pues se puede también llamar al Mundo mito, puesto que son manifiestos en él cuerpos y objetos, pero almas e intelectos están ocultos.

Además, querer enseñar a todos la verdad sobre los 4
Dioses, a los insensatos, por su incapacidad de captarla, les infunde desdén, y a los buenos indolencia. El velar, en cambio, la verdad por medio de mitos a unos no les permite desdén y a los otros les obliga a filosofar[6].

Pero ¿por qué se han narrado en los mitos adulterios, robos, encadenamientos de padres y demás extravagan-

---

[5] La polémica contra los cristianos está presente en esta diferenciación entre los seres humanos a lo largo de toda la obra.

[6] Ejemplos de mito y alegoría en el siglo IV d. C. los hallamos en Jámblico, Juliano, S. Jerónimo y S. Ambrosio. Para el ámbito cristiano cf. B. DE MARGERIE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, París, 1980.

cias?[7] ¿O también es digna de admiración su finalidad, en el sentido de que merced a la extravagancia aparente al punto el alma considera los relatos como velos y piensa que la verdad es indecible?

IV

1 8 Entre los mitos unos son teológicos, otros físicos, otros psíquicos, materiales y mezcla de éstos[8].

Son teológicos los que no se sirven de cuerpo alguno, sino que consideran la esencia misma de los Dioses, por ejemplo, la deglución por parte de Crono de sus hijos[9]: puesto que Dios es intelectual y todo intelecto hace conversión hacia sí mismo[10], el mito expresa en forma enigmática la esencia de Dios.

2 Se pueden considerar los mitos desde un punto de vista físico, cuando se describen las actividades de los Dioses relativas al Mundo, por ejemplo, ya algunos han conside-

[7] Los ecos de Jenófanes y Platón están presentes. Mitos de «adulterio» (Ares y Afrodita, infidelidades de Zeus), mitos de «robo» (el ganado de Apolo por Hermes, raptos como el de Europa), mitos de «encadenamiento de padres» (disputa Zeus-Crono) si no se alegorizaban resultaban impropios de la divinidad y además supondría la pérdida de la herencia común. Los cristianos encontraron en los mitos, no alegorizados, un gran filón para sus ataques.

[8] La clasificación parece peculiar de Salustio, pero construida sobre líneas tradicionales. Cf. Aftonio y su clasificación de los *mŷthoi (Rhetores Graeci* II 21. 6 SPENGEL).

[9] Sobre las diversas interpretaciones de este mito en los filósofos griegos cf. E. A. RAMOS JURADO, «Los filósofos griegos y Hesíodo I-II», *Habis* 10-11, 12, 1979-80, 1981, págs. 17-37, 23-41.

[10] Estamos asistiendo a la fijación de la clásica tríada neoplatónica de *moné-próodos-epistrophḗ*, cf. E. A. RAMOS JURADO, *Lo platónico...*, págs. 27-37.

rado a Crono como el tiempo[11], y, al llamar a las divisiones del tiempo hijos del Todo, dicen que los hijos son devorados por su padre.

El género psíquico consiste en la observación de las actividades del alma en sí, porque también los pensamientos de nuestras almas, aunque se proyecten hacia los demás, sin embargo permanecen en sus progenitores.

Material, el menos valioso, es del que hicieron uso so- 3
bre todo los egipcios por su incultura[12], considerando a los mismos cuerpos Dioses y llamando Isis a la tierra, Osiris a lo húmedo, Tifón al calor[13], o bien Crono al agua[14], Adonis a los frutos[15] y Dioniso al vino. Decir que estas cosas están consagradas a los Dioses, como las plantas, las piedras y los animales, es propio de hombres sensatos, pero llamarlas Dioses es propio de dementes, a no ser en el mismo sentido en que llamamos coloquialmente Sol a la esfera del sol y al rayo que surge de su esfera.

La clase mixta de los mitos se puede observar en nu- 4
merosos ejemplos, pero entre otros, en particular, se dice que en el banquete de los Dioses la Discordia arrojó una

---

11 Cf. E. A. Ramos Jurado, *Lo platónico...*, pág. 148 con bibliografía.

12 Misma crítica en Eusebio, *Preparación evangélica* I 9-II 1, Macrobio, *Saturnales* I 21. Los griegos vacilaban entre la admiración, caso de Jámblico con su *Sobre los misterios egipcios*, y la condena.

13 Para los dioses egipcios cf. Plutarco, *Sobre Isis y Osiris* 32-33 (363 b-364 c), Diodoro Sículo I 12, Papiro Leiden, J 384, col. VII 23 (= *P. G. M.* 12, 234, *circa* 100 d. C.).

14 Cf. E. A. Ramos Jurado, *Lo platónico...*, pág. 148.

15 Cornuto, *Compendio de las tradiciones relativas a la teología griega,* 28 (= págs. 54. 19-55. 4 Lang). M. Detienne, *Los jardines de Adonis,* Madrid, 1983; G. Glotz, «Les fêtes d'Adonis sous Ptolémée II», *Revue des Études Grecques* (1920), 169-222.

manzana de oro y que las Diosas[16], disputando por ella, fueron enviadas por Zeus a presencia de Paris para que viesen dirimida su disputa; y se cuenta que le pareció Afrodita hermosa y que le dió a ella la manzana.

5 Aquí, en efecto, el banquete significa los poderes hipercósmicos de los Dioses, y por ello están juntos: la manzana de oro significa el Mundo, que, producto de los contrarios, con razón se dice que es arrojada por la Discordia. Y puesto que diversos Dioses concedieron dones diversos al Mundo, parece que disputan por la manzana; el alma que vive de acuerdo con la sensación —pues es lo que simboliza Paris—, que no ve en el Mundo otros poderes sino sólo la belleza, dice que la manzana es de Afrodita.

6 Entre los mitos, los teológicos convienen a los filósofos, los físicos y psíquicos a los poetas, y los mixtos a los ritos de iniciación, puesto que toda iniciación pretende también ponernos en contacto con el Mundo y los Dioses.

7 Si hay que exponer otro mito, se cuenta que la Madre de los Dioses, habiendo visto a Atis[17] tendido a orillas del río Galo[18], se enamoró de él, y que tomando el bo-

[16] Hera, Afrodita y Atenea.

[17] Dios frigio, compañero de Cibeles, cuya leyenda ha evolucionado con la difusión del culto en el mundo greco-romano. Enamoramiento de Agdistis o Cibeles según las versiones (Pausanias, Arnobio, Ovidio, Diodoro, etc.), enloquecimiento y castración son las pautas de su mitología. En el caso de Salustio resulta esencial acudir a Juliano, *A la Madre de los Dioses* 161 c-180 c.

[18] Río de Frigia a cuya orilla se emascula Atis. Según Ovidio *(Fastos* IV, 363-366) cualquiera que bebiera agua de este río enloquecía:

'Inter' ait 'viridem Cybelen altasque Celaenas
amnis it insana nomine Gallus aqua.
Qui bibit inde, furit; procul hinc discedite, quis est
cura bonae mentis ! qui bibit inde furit'.

Los sacerdotes eunucos de Cibeles, cuyo primer sacerdote fue Atis, son llamados en Roma *galli.*

nete estrellado se lo puso sobre su cabeza, y que en ade-
lante le tenía con ella, pero él, enamorado de una Nin-
fa [19], tras abandonar a la Madre de los Dioses, se fue a
vivir con la Ninfa. A consecuencia de ello la Madre de
los Dioses volvió loco a Atis, y le hizo que, tras cortarse
los genitales, los dejara con la Ninfa, y que de nuevo vol-
viendo conviviera con ella. Pues bien, la Madre de los 8
Dioses es la Diosa generadora de vida, y por ello se le
llama Madre; Atis es el artesano de lo que viene a la exis-
tencia y muere, y por ello se dice que fue descubierto a
orillas del río Galo, pues Galo encubiertamente significa
el círculo lácteo [20], de donde proviene el cuerpo pasible.
Y como los primeros Dioses llevan a su culminación a los
secundarios, la Madre ama a Atis y le da poderes celestes,
pues esto significa el bonete. Atis, sin embargo, ama a la 9
Ninfa, y las Ninfas son las que presiden la generación,
pues todo lo generado fluye; pero, puesto que debía dete-
nerse la generación y no nacer algo peor que lo más bajo,
el artesano que realizó estas cosas, arrojando los poderes
generadores en el mundo en devenir, de nuevo se une a
los dioses. Estos acontecimientos no acaecieron nunca, pe-
ro existen siempre. El intelecto ve todo a la vez, pero la
palabra expresa unos primeros y otros después.

Así, puesto que el mito está íntimamente relacionado 10
con el Mundo, nosotros, que imitamos al Mundo [21] —pues
¿cómo podríamos tener un orden mejor?— celebramos una

[19] Llamada *Ia* (ARNOBIO, *Adversus nationes* V 7) o *Sagaritis* (OVIDIO, *Fastos* IV 229).

[20] Juego de palabras entre *Gállos* y *galaxía*.

[21] Teoría del microsomo y macrosomo, cf. E. A. RAMOS JURADO, *Lo platónico...*, págs. 101-107. La formulación clásica en ARISTÓTELES (*Física* 252 b 25-27), con precedentes en Demócrito y Platón, convirtiéndose en un lugar común (Filón, Galeno, Proclo...).

fiesta por ello. En primer lugar, como también nosotros mismos hemos caído del cielo [22] y convivimos con la Ninfa, vivimos cabizbajos y nos abstenemos de pan [23] y demás alimento pesado e impuro, pues ambos son contrarios al alma; luego la tala de un árbol [24] y el ayuno simbolizan también nuestra separación de la ulterior procesión de la generación; además el alimento de leche simboliza nuestro renacimiento; a continuación hay regocijo [25], coronas y como un retorno a los Dioses.

11 Lo prueba además la estación del ritual: hacia la primavera y el equinoccio se llevan a cabo los ritos [26], cuando cesa de nacer lo que nace y el día es más largo que la noche, hecho que está en íntima relación con las almas que ascienden. El rapto de Core, al menos, se sitúa míticamente como acaecido hacia el equinoccio contrario [27], lo cual simboliza precisamente el descenso de las almas [28].

---

22 JULIANO, *A la Madre de los Dioses* 169 b. Cf. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste,* París, 1953, págs. 27-96.

23 CORNUTO, *Compendio de las tradiciones relativas a la teología griega* 28 (= pág. 55. 7-11 LANG).

24 Cf. JULIANO, *A la Madre de los Dioses* 168 c, 169 a-b: el árbol sagrado se tala «el día en el que el sol alcanza la cumbre de la bóveda equinoccial».

25 El término utilizado es *hilaría.* Fiesta del 25 de marzo que celebraban la resurrección de Atis y la liberación de las almas de la generación, cf. JULIANO, *A la Madre de los Dioses* 168 d, 196 d; MACROBIO, *Saturnales* I 21, 10. Las *Hilaria* fueron prohibidas tras 392-394 d. C.

26 Las fiestas de Atis comenzaban, desde época de Claudio, el 22 de marzo, antes el 4 de abril.

27 El mes consagrado a los misterios de Eleusis es el de Boedromion (septiembre-comienzos de octubre).

28 Sobre Deméter, Core, Hades y Eleusis alegorizados cf. EUSEBIO, *Preparación evangélica* III 11 (Porfirio).

¡Ojalá a nosotros, que hemos hablado tanto de los mitos, los mismos Dioses y las almas de los que han escrito los mitos nos sean favorables!

V

A continuación está el conocimiento de la causa pri- 1 9
mera y los órdenes subsiguientes de los Dioses, así como estudiar la naturaleza del Mundo, la esencia del intelecto y del alma, la Providencia y el Destino, la Fortuna, la Virtud y el Vicio, las buenas y malas constituciones políticas derivadas de ellos, y de dónde proceden los males llegados al Mundo. Cada uno de estos temas exige numerosas y largas discusiones, pero nada impide quizás hablar brevemente con el fin de no permanecer sumidos en la más completa ignorancia.

La causa primera debe ser una[29], pues la mónada pre- 2
side la pluralidad toda, y vence todo con su poder y bondad. Por esta razón todo debe necesariamente participar de ella, pues por su poder nada le supondrá obstáculo, ni se mantendrá apartada por su bondad.

Ahora bien, si ella fuera alma, todo sería animado. Si 3
ella fuera intelecto, todo sería intelectual. Si ella fuera

[29] La primacía del Uno, de la mónada, es un legado pitagórico que invade el neoplatonismo, cf. F. M. Cornford, «Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition», *Classical Quarterly* 16-17 (1922-1923), 137-150, 1-12. Plotino, *Enéadas* V 4. 1, V 3. 12; Proclo, *Teología Platónica* II, *Elementos de Teología* 2-6 (con el comentario de E. R. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford, 1963, págs. 188-193); Pseudo-Dionisio Areopagita, *Sobre los nombres divinos* XIII; Jámblico, *Sobre los misterios egipcios* VIII 2; Juliano, *A la Madre de los Dioses* 166 b-167 a; *Sobre la vida y poesía de Homero* II 145. Cf. Festugière, *La Révélation...*, IV, págs. 6-140.

esencia, todo participaría de la esencia, y al ver esta cualidad algunos en todas las cosas la consideraron esencia. Indudablemente, si los seres simplemente existieran y no fueran buenos, el argumento sería verdadero, pero si por su bondad existen los seres y participan del bien, el primer principio necesariamente es supersustancial y bueno necesariamente. He aquí una prueba muy importante: las almas valerosas desedeñan por el bien su existencia, cuando voluntariamente arrostran un peligro por la patria, los amigos o la virtud.

Tras tan indecible poder vienen los órdenes de los Dioses.

VI

1 10 Entre los Dioses unos son encósmicos, y otros hipercósmicos[30]. Con encósmicos me refiero a los Dioses mismos que hacen el Mundo; y entre los hipercósmicos unos hacen las esencias de los Dioses, otros el intelecto, y otros las almas. Por esta razón comprenden tres órdenes y pueden encontrarse todos en los tratados al respecto.

2 11 Entre los encósmicos unos hacen que el Mundo tenga existencia, otros lo animan, otros a él, que está constituido por contrarios, le dan armonía, y otros, una vez armonizado, velan por él. Al ser, por tanto, cuatro los cometidos y cada uno con principio, medio y final, necesariamente son doce los que lo gobiernan.

3 Los que hacen el Mundo son Zeus, Posidón y Hefesto; los que lo animan Deméter, Hera y Ártemis; los que lo

[30] Cf. E. A. Ramos Jurado, *Lo platónico...*, págs. 175-176; E. R. Dodds, *Proclus. The Elements...*, pág. 283.

armonizan Apolo, Afrodita y Hermes; los que velan por él Hestia, Atenea y Ares[31].

Indicios encubiertos de ello se pueden observar en las 4
estatuas: Apolo afina la lira, Atenea está armada, Afrodita, en cambio, está desnuda, puesto que la armonía crea la belleza y la belleza no está oculta en los objetos visibles. Puesto que estos Dioses tienen el Mundo en un primer nivel, hay que considerar también que los demás Dioses están contenidos en ellos: por ejemplo, Dioniso en Zeus, Asclepio en Apolo, y las Cárites en Afrodita[32].

Se pueden también observar sus esferas: la tierra de 5 12
Hestia, el agua de Posidón, el aire de Hera, el fuego de Hefesto, y las seis esferas superiores de los Dioses en los que habitualmente se piensa. Pues Apolo y Ártemis deben ser entendidos como el sol y la luna, la esfera de Crono se debe asignar a Deméter, y a Atenea el éter, pero el cielo es común a todos[33].

---

[31] Las funciones de estos dioses las encontramos también en PROCLO, bien en su *Teología platónica* (VI 9-11, 17, 22), bien en su *Comentario al Timeo* (III 162. 1-199. 12 DIEHL), así como en CORNUTO (*Compendio de las tradiciones relativas a la teología griega* 19, 16, 21).

[32] Míticamente las relaciones Dioniso-Zeus, Asclepio-Apolo, Cárites-Afrodita, son evidentes. Además cultualmente tenemos un Zeus *Bákchos* en Pérgamo, Asclepio asociado a Apolo en Cízico, y las Cárites a Afrodita en Paros.

[33] Para todas estas alegorías cf. F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère...*, págs. 79-203, 531-553. Hestia, Posidón, Hera y Hesfesto se asignan a los cuatro elementos, tierra, agua, aire y fuego, respectivamente. La asignación de Apolo y Ártemis a la luna y al sol es usual. En cuanto a Crono-Saturno asignada a Deméter hay que tener en cuenta que Deméter se identifica con Rea (cf. PROCLO, *Comentario al Crátilo* 167 = págs. 90. 28-92. 9 PASQUALI; *Teología platónica* V 11 = pág. 267 PORTUS). La asignación del éter a Atenea no es usual, sino a Zeus (PORFIRIO, *Sobre las estatuas, frs.* 4-5 BIDEZ = EUSEBIO, *Preparación evangélica* III 11; CORNUTO, *Compendio de las tradiciones relativas a la teología*

Los órdenes, poderes y esferas de los doce Dioses de esta forma han sido expuestos y celebrados con himnos.

VII

1 13 El Mundo en sí necesariamente es imperecedero e increado[34]. Imperecedero, porque necesariamente, si él pereciera, la única posibilidad es hacer uno mejor o uno peor o el mismo o un caos. Pero si es uno peor, el que hace uno peor de uno mejor es malo. Y si es uno mejor, el que no hace lo mejor desde un principio es imperfecto en su poder. Y si es el mismo, en vano lo hará. Y si es un caos..., en absoluto es lícito prestar atención a esta hipótesis.

2 En cuanto a que es increado es suficiente lo siguiente para demostrarlo: pues si no perece, en absoluto fue creado, pues todo lo creado perece, y porque necesariamente, puesto que el Mundo existe por la bondad de Dios, siempre Dios es bueno y el Mundo existe. Del mismo modo

---

griega 20, págs. 35, 6 - 40, 4 LANG; DIÓGENES LAERCIO VII 147; EUSTACIO, *Comentarios a la Ilíada de Homero,* págs. 123, 18-24). Para la adscripción de planetas a divinidades distintas de sus homónimos, cf. W. H. ROSCHER, «Planeten», *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie,* Leipzig, 1902-1909, Hildesheim, 1965, III 2, cols. 2518-2540.

[34] Para la perspectiva griega del cosmos en estos aspectos, cf. Diodoro de Sicilia I 6; FILÓN, *Sobre la indestructibilidad del mundo;* PROCLO, *Comentario al Timeo* I 275, 3 - 296, 12; III 1, 4 - 52, 33 DIEHL, aparte de su perdido *Dieciocho argumentos sobre la eternidad del mundo contra los cristianos* (MARINO, *Vida de Proclo* 15), del que nos hacemos una idea por la obra de JUAN FILÓPONO, *Sobre la eternidad del mundo contra Proclo.* Cf. S. SAMBURSKY-S. PINES, *The Concept of Time in Late Neoplatonism,* Jerusalén, 1971.

que la luz coexiste con el sol y el fuego, y la sombra con el cuerpo.

Entre los cuerpos que están en el Mundo unos imitan 3
al intelecto y se mueven en círculo, otros al alma y se mueven rectilíneamente. Entre los que se mueven rectilíneamente, el fuego y el aire lo hacen hacia arriba, y la tierra y el agua hacia abajo. Entre los que se mueven en círculo, la esfera de los astros fijos lo hacen desde el Este, mientras que las siete esferas planetarias lo hacen desde el Oeste[35]. Las causas de ello son numerosas, pero, entre otras, especialmente el evitar que la generación fuera imperfecta, en el caso de que la revolución de las esferas fuera rápida.

Al ser diferente su movimiento, necesariamente difiere 4
también la naturaleza de los cuerpos: ni fuego ni frío produce el cuerpo celeste ni efecto otro alguno correspondiente a los cuatro elementos.

Como el Mundo es una esfera —el zodiaco efectiva- 5 14
mente lo demuestra—, puesto que de toda esfera «abajo» es «el centro» —es efectivamente lo más distante de todos los puntos—, y los cuerpos pesados se mueven hacia abajo, se mueven, por tanto, hacia la tierra[36].

---

[35] La descripción de los movimientos es tradicional. Para los planetas, que se mueven en círculo imitando el intelecto, cf. PLOTINO, *Enéadas* II 2; ARISTÓTELES, *Sobre el cielo* 269 a 2-271 a 33, 286 a 3-b 9, 289 b 1-290 b 11...; FILÓN, *Sobre la indestructibilidad del mundo* VII 33. En cuanto a los movimientos opuestos de las esferas de los astros fijos y planetas, cf. CICERÓN, *República* VI 24, págs. 198, 17 - 200, 3 RABE.

[36] CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 84; MANILIO, *Astronómica* I 170, con el comentario de A. E. HOUSMAN en su edición; ARISTÓTELES, *Sobre el cielo* 286 b 11-289 b 17; *Física* 205 b 15-216 b 8; FILÓN, *Sobre la indestructibilidad del mundo* VII 33.

Todo ello hacen los Dioses, ordena el intelecto y mueve el alma. Respecto a los Dioses ya se ha hablado previamente.

VIII

1 15 El intelecto es un poder, que ocupa un segundo rango tras la esencia, pero un primero antes que el alma, que recibe de la esencia su existencia, pero que perfecciona el alma, como el sol la vista.

Entre las almas unas son racionales e inmortales, otras, en cambio, irracionales y mortales[37]. Unas derivan de los primeros Dioses, las otras, en cambio, de los secundarios.

2 En primer lugar hay que investigar qué es en verdad el alma. Lo que realmente diferencia lo animado de lo inanimado es el alma, y los diferencia por el movimiento, la sensibilidad, la imaginación, la inteligencia. El alma irracional, por tanto, es la vida sensitiva e imaginativa, mientras que el alma racional es la vida que gobierna sobre la sensibilidad e imaginación y que se sirve de la razón. El alma irracional depende de las pasiones corpóreas, ella desea y se irrita irracionalmente, mientras que el alma racional con la razón desdeña el cuerpo, y, entablando combate contra el alma irracional, si vence, engendra la Virtud, pero, si es vencida, engendra el Vicio.

---

[37] Cf. JÁMBLICO, *Sobre los misterios egipcios* VIII 6; FESTUGIÈRE, *La Révélation...*, III, pág. 45, n. 1; W. THEILER, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlín, 1930, pág. 80; H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen, 1964^3, I, pág. 182. Para el alma en el Platonismo medio, Plotino y Porfirio, fundamentalmente, cf. W. DEUSE, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neoplatonischen Seelenlehre*, Wiesbaden, 1983.

Ella es inmortal necesariamente, tanto porque conoce 3 16
a los Dioses —y nada mortal conoce lo inmortal— y desdeña los asuntos humanos como ajenos, como porque, en tanto que incorpórea, reacciona en oposición a los cuerpos. En efecto, cuando los cuerpos son hermosos y jóvenes yerra, mientras que, cuando se hacen viejos, alcanza su plenitud. Además toda alma buena se sirve del intelecto, y el intelecto ningún cuerpo lo engendra, pues ¿cómo lo privado de intelecto podría engendrar el intelecto?

Y aunque se sirve del cuerpo como instrumento no es- 4
tá en él, como tampoco el constructor de máquinas está en sus construcciones mecánicas, y, sin embargo, muchas máquinas, sin que nadie las toque, se mueven. Y si debido al cuerpo se desvía con frecuencia, no hay que sorprenderse, pues tampoco las artes podrían llevar a cabo sus obras, si los instrumentos estuvieran deteriorados.

IX

La Providencia de los Dioses se puede también obser- 1 17
var a partir de los siguientes datos. ¿De dónde procedería el orden del Mundo si no hubiera nada que pusiera orden? ¿Y de dónde procedería el que todo exista con una finalidad, por ejemplo, el alma irracional para que haya sensación, y la racional para que la tierra esté ordenada?

Pero se puede también observar a partir de la acción 2
de la Providencia sobre nuestra naturaleza: los ojos efectivamente han sido hechos transparentes para ver, la nariz está encima de la boca con vistas a distinguir los alimentos fétidos, en cuando a los dientes, los centrales son afilados con vistas a cortar, en cambio los del interior son anchos con vistas a triturar los alimentos. Y vemos todos

los detalles en todo así de acuerdo con la razón. Es imposible, por otra parte, que la Providencia se extienda hasta los detalles más insignificantes y, en cambio, no exista en los más importantes: las artes de adivinación y curaciones corpóreas que acontecen en el Mundo pertenecen al ámbito de la buena Providencia de los Dioses[38].
3 Pero hay que considerar que tal solicitud respecto al Mundo los Dioses la efectúan sin deliberación ni esfuerzo, sino que al igual que entre los cuerpos los que poseen un poder hacen lo que hacen por su sola existencia —por ejemplo, el sol ilumina y calienta por su sola existencia— así mucho más la Providencia de los Dioses actúa por sí misma sin esfuerzo y para bien de los objetos de su providencia, de forma que incluso las investigaciones de los Epicúreos[39] encuentran solución, pues lo divino, dicen, ni se perturba ni perturba a otros.

4 Tal es la Providencia incorpórea de los Dioses relativa a los cuerpos y a las almas. En cambio la que procede de los cuerpos y está en los cuerpos es distinta de ésta, y se le llama Destino[40], por manifestarse más claramente

---

[38] En época de Salustio eran populares las curaciones milagrosas, como lo habían sido desde tiempos atrás (cf. R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros,* Leipzig, 1931 = *Philologus,* Suppl.-Bd. XXII, 3). Filóstrato *(Vida de Apolonio de Tiana* III 44) habla del don curador de los oráculos y Jámblico *(Sobre los misterios egipcios* III 3), al tratar de la oniromancia, habla de las curaciones en los santuarios de Asclepio, de la salvación del ejército de Alejandro (cf. Estrabón XV 2, 7) y de la salvación de Afutis (cf. Plutarco, *Lisandro* 20; Pausanias, III 18, 3).

[39] Salustio alude a la primera de las *kýriai doxai* de Epicuro (pág. 71 Usener = pág. 51 Von der Mühl). El epicureísmo continuaba vivo en el siglo IV d. C. con la oposición de Juliano *(Epístolas* 89 b, 301 c).

[40] *Heimarménē.*

en los cuerpos el encadenamiento[41]. En relación con él incluso se ha inventado la ciencia astrológica[42]. En efecto, la creencia de que el gobierno de los asuntos humanos y, en especial, de la naturaleza corpórea radica no sólo en los Dioses sino en los cuerpos divinos[43] es conforme a la razón y verdadera. En consecuencia, la razón descubre que la salud y la enfermedad, la felicidad y la desdicha tienen ese origen de acuerdo con nuestros méritos.

Pero el atribuir nuestras injusticias y desórdenes al 5
Destino es hacernos a nosotros buenos y, en cambio, a los Dioses malos, a no ser que se pretenda decir con ello que para el Mundo en su totalidad y para lo que es conforme a naturaleza todo nace tendiendo hacia el bien, pero que la mala educación o la debilidad de nuestra naturaleza torna hacia el mal los bienes procedentes del Destino, como ocurre con el sol que, a pesar de ser beneficioso para todos, es dañino para los aquejados de oftalmía o de fiebre. Pues ¿por qué los maságetas se comen a sus padres[44], los hebreos se circuncidan[45] y los persas respetan la abundancia de progenie?[46].

¿Cómo, si se les llama a Crono y a Ares maléficos[47], 6
se les hace, a su vez, buenos adscribiéndoles la filosofía,

---

[41] *Tòn heirmón.* El autor juega con una falsa etimología de *Heimarménē*, cf. *Sobre el mundo* 401 b 9, Filón, *Sobre la indestructibilidad del mundo* 75.

[42] *Mathematikḗ.*

[43] Esto es, en los astros.

[44] Pueblo de Escitia, cf. Porfirio, *Sobre la abstinencia* IV 21.

[45] Cf. Heródoto, *Historias* II 104.

[46] Cf. Heródoto, *Historias* I 136.

[47] Se refiere a las influencias de los planetas Marte y Saturno. Cf. Jámblico, *Sobre los misterios egipcios* I 18.

realeza, generalato y tesoros?[48]. Si, por otra parte, se habla de trígono y tetrágono, resulta absurdo que la virtud humana permanezca en todas partes la misma y en cambio los Dioses cambian según sus posiciones[49]. Además, el predecir la alta o baja cuna de los padres enseña que, lejos de ser causa de todo, los astros sólo proporcionan ciertas indicaciones. Pues ¿cómo lo anterior al nacimiento podría proceder del nacimiento?[50].

7 Del mismo modo que efectivamente la Providencia y el Destino existen para pueblos y ciudades, y existen también para cada hombre, así también la Fortuna, sobre la que precisamente trata lo que sigue.

El poder de los Dioses que ordena los diversos e inesperados acontecimientos para bien, es considerado Fortuna[51], y por esta razón en particular oficialmente es conveniente que las ciudades honren a la Diosa, pues toda ciudad está compuesta de elementos diversos. Su poder se

---

48 FÍRMICO, *Mathesis* III 2, 10-27 (págs. 99, 19 - 105, 5 KROLL-SKUTSCH), III 4, 2-40 (= págs. 114, 9 - 127, 15 KROLL-SKUTSCH), IV 21, 2-3 (págs. 260, 26 - 261, 15 KROLL-SKUTSCH); VETTIUS VALENS II 16 (págs. 69, 20 - 76, 9 KROLL), II 11 (pág. 66, 8-28 KROLL), I 22 (pág. 45, 25-33 KROLL).

49 El autor critica la creencia de que los planetas ejerzan influencias diferentes según la distancia angular sea de 90 ó 120° desde la tierra. Esta teoría había sido ya atacada por PLOTINO en su *Enéada* II 3 *(Sobre si los astros influyen)*, fundamentalmente en los capítulos 2-6.

50 De nuevo se ataca una creencia común, el determinismo astrológico. Cf. PLOTINO, *Enéada* II 3, 14.

51 La importancia de *Týchē*, desde la crisis del siglo IV a. C., no había dejado de crecer. Herodes Ático, en el siglo II d. C., le había consagrado un templo en Atenas del que su esposa Regilla fue la primera sacerdotisa. Todavía en el siglo IV d. C. sus santuarios de Antioquía y Cesarea vivieron una época de esplendor.

ejerce en la Luna, pues por encima de la Luna ni una sola cosa podría proceder de la Fortuna[52].

Pero si los malvados gozan de fortuna y, por el con- 8
trario, los buenos sufren la pobreza, no hay que asombrarse, pues unos hacen todo, mientras los otros no hacen nada, movidos por la riqueza, y la fortuna de los malvados no podría extirpar su vicio, mientras que a los buenos la Virtud sólo les será suficiente[53].

X

Las enseñanzas sobre la Virtud y el Vicio requieren, 1 18
a su vez, las relativas al alma[54]. En efecto, cuando el alma irracional penetra en los cuerpos y al punto produce el apetito irascible y el apetito concupiscible, el alma racional, presidiendo sobre ellos, hace el alma tripartita dependiente de la razón, de la parte irascible y de la parte concupiscible. La virtud de la razón es la sabiduría, la de la irascible el valor, la de la concupiscible la temperancia, y la del alma en su conjunto la justicia, pues es preciso que la razón distinga las obligaciones, que la irascible, obedeciendo a la razón, desdeñe lo que parece peligroso, y que la concupiscible persiga no lo que parece agradable,
sino lo que está de acuerdo con la razón. Cuando ello 2
es así, la vida es justa, pues la justicia en nuestro ámbito es una parte importante de la Virtud. Por esta razón entre

---

[52] Cf. IV 8. 1-6; Focio, *Biblioteca* 249 (pág. 439 b).

[53] La filosofía helenística tiende a aseverar que los hombres virtuosos lo son a pesar de las circunstancias externas. La culminación es la clásica *autárkeia* estoica.

[54] Este capítulo se basa en el platonismo tradicional (Platón, *República* 429 b 1 - 444 a 9).

las personas cultas pueden observarse todas ellas, mientras que entre las incultas una es valerosa pero injusta, otra temperante pero insensata, otra sensata pero intemperante, cualidades que no es justo llamar virtudes, pues están privadas de razón y son imperfectas, e incluso se dan en algunos seres irracionales.

3 El Vicio debe ser considerado a partir del examen de los contrarios: el vicio de la razón es la locura, el de la irascible la cobardía, el de la concupiscible la intemperancia, y el del alma en su conjunto la injusticia. Las virtudes nacen de una recta constitución política, de una buena instrucción y educación, y, en cambio, los vicios de sus opuestos[55].

XI

1 19 Las constituciones políticas[56] corresponden a la tripartición del alma. Se asemejan, en efecto, los jefes a la razón, los soldados a la parte irascible y el pueblo a la concupiscible. Cuando todo se hace de acuerdo con la razón y el mejor de todos gobierna, se da la Realeza; cuando

[55] Que educación y virtud van unidas y que vivir en una *pólis* con una buena constitución promueve la virtud son lugares comunes desde la *República* platónica (Elio Arístides, Juliano, Proclo...).

[56] El neoplatonismo no mostró un gran interés por el tema de las constituciones políticas, cf. E. A. RAMOS JURADO, «*Metabolê politeiôn*». La teoría política a fines del mundo antiguo: Proclo», *Actas del I Congreso Andaluz de Estudios Clásicos*, Jaén, 1982, 371-376; «El filósofo ante la política según Plotino», *Helmantica* 36 (1985), 95-106. La clasificación en tres constituciones rectas con sus correspondientes corrupciones son un lugar común desde el siglo IV a. C. (*República* de Platón y libro III de la *Política* de Aristóteles). E. A. RAMOS JURADO, «La teoría política de Salustio, Prefecto de Juliano», *Habis* 18-19 (1987-1988), 93-100.

es de acuerdo con la razón, la parte irascible y más de uno gobierna, resulta la Aristocracia; cuando la vida política se regula conforme a la parte concupiscible y los honores están en consonancia con la riqueza, tal constitución política recibe el nombre de Timocracia.

Opuesta a la Realeza es la Tiranía, pues una hace todo 2
conforme a la razón, mientras que la otra nada hace de acuerdo con la razón; opuesta a la Aristocracia es la Oligarquía, porque no los mejores sino unos pocos, los peores, son los que gobiernan; opuesta a la timocracia es la Democracia, poque no los que poseen las riquezas sino el pueblo es señor de todo.

XII

Pero ¿cómo, si los Dioses son buenos y hacen todo, 1 20
existen los males en el Mundo?[57] ¿Quizás hay que decir en primer lugar que, puesto que los Dioses son buenos y hacen todo, la naturaleza del mal no existe[58], sino que por ausencia del bien se da, al igual que la sombra en sí no existe, sino que por ausencia de luz se da?

Necesario es, si existe, que exista o en los Dioses o en 2
los intelectos o en las almas o en los cuerpos. Pero en los Dioses no existe[59], pues todo Dios es bueno; si se di-

---

[57] Eterno problema de la filosofía. Juliano escribió un *Póthen tà kaká* hoy perdido, pero para él, como para Jámblico y en general para toda la filosofía antigua, Dios es inocente, cf. E. A. Ramos Jurado, *Lo platónico...*, págs. 179-182.

[58] En oposición a los maniqueos o gnosis valentiniana el neoplatonismo no concibe la existencia del mal en sí.

[59] Jámblico, *Sobre los misterios egipcios* IV 6; Porfirio, *Epístola a Marcela* 12, 24.

ce que el intelecto es malo, se está hablando de un intelecto no inteligente; si se dice del alma, se la hará peor que el cuerpo, pues todo cuerpo en sí no posee el mal; si se dice que procede del alma y del cuerpo, es absurdo que por separado no sean malos y, en cambio, juntos produzcan el mal.

3 Si, por otra parte, se llama a los Démones malos[60], si su poder lo poseen a partir de los Dioses, no podrían ser malos, pero si su fuente fuera otra, no todo lo hacen los Dioses. Ahora bien, si no hacen todo, o bien es porque, queriendo, no pueden o porque, pudiendo, no quieren, hipótesis ambas que no convienen a Dios.

4 Así pues, que nada en el Mundo por naturaleza es malo, a partir de estos argumentos se puede observar. El mal aparece relacionado con las actividades de los hombres,
5 y no de todos ellos, ni siempre. Según esto, si los hombres incurriesen en el mal por sí, la naturaleza misma sería mala: ahora bien, si el adúltero considera el adulterio un mal, pero el placer un bien, y el asesino considera el asesinato un mal, pero el dinero un bien, y el que hace mal a su enemigo el hacer mal lo considera malo, pero el vengarse de su enemigo un bien, y todos los errores los comete así el alma, a causa del bien nacen los males, al igual que por ausencia de luz nace la oscuridad, que por naturaleza no existe. El alma peca, pues, porque tiende al bien, pero yerra respecto al bien, porque no es esencia primera.

---

[60] Los démones, seres intermedios entre los dioses y los hombres, fueron un buen recurso para explicar la existencia del mal en el mundo, cf. E. A. RAMOS JURADO, *Lo platónico...*, págs. 39-85; G. ROCHEFORT, «La démonologie de Saloustios et ses rapports avec celle de l'Empereur Julien», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, T. XVI, 4e serie, n.º 4, déc. 1957, págs. 53-61.

Con el fin de no errar y, si ha errado, remediarlo, se 6
pueden observar numerosos remedios procedentes de los dioses: artes, ciencias y ejercicios, plegarias, sacrificios y ritos de iniciación, leyes y constituciones políticas, juicios y castigos, deben su existencia por tratar de impedir que las almas yerren; y a su salida del cuerpo los Dioses y Démones purificadores las purifican de sus errores.

XIII

Sobre los Dioses, pues, sobre el Mundo y sobre los 1 21
asuntos humanos para los que no son capaces de ser dirigidos por la filosofía, pero no son incurables en cuanto a sus almas, bastará lo dicho[61]. Pero queda por hablar sobre su no creación alguna vez y su no separación recíproca, puesto que también nosotros en nuestras enseñanzas dijimos que los principios segundos derivan de los primeros.

Todo lo creado, ya por arte o por naturaleza o por 2
un poder, es creado. En efecto, el creador, sea por arte o por naturaleza, es necesariamente previo a sus efectos, mientras que el creador según un poder reúne consigo mismo sus creaciones, puesto que posee también un poder inseparable, como el sol la luz, el fuego el calor, y la nieve el frío.

Por consiguiente, si por arte los Dioses hacen el Mun- 3
do, hacen no su ser, sino la forma de su ser, pues todo arte hace la forma. ¿De dónde procede entonces el ser del Mundo?

[61] Aquí Salustio pone la frontera en el estudio de su tratado para aquellos que no estén versados en filosofía.

Si es por naturaleza, todo creador por naturaleza da algo de sí mismo a lo producido, pero, si los Dioses son incorpóreos, preciso sería que también el Mundo fuera incorpóreo. Si se dice que los Dioses son cuerpos, ¿de dónde procedería el poder de los incorpóreos? Si incluso aceptamos este punto de vista, si el Mundo se destruye, necesariamente se destruye su creador, puesto que crea según naturaleza.

4 Si ni por arte ni por naturaleza los Dioses hacen el Mundo, queda sólo por poder. Ahora bien, todo lo creado por poder coexiste con el poseedor del poder, y tampoco lo así creado puede nunca perecer, a no ser que se prive al creador de su poder. De forma que los que admiten la destrucción del Mundo[62] dicen que los Dioses no existen, o bien, si dicen que los Dioses existen, imaginan a Dios impotente. Así pues, al hacer todo por poder, hace que todo coexista con él mismo, y, al ser su poder supremo, debía crear no sólo hombres y animales, sino Dioses, Ángeles y Démones.

5 Cuanto mayor es la distancia entre el primer Dios y nuestra naturaleza, tanto más numerosos deben ser los poderes intermedios entre nosotros y Él, pues todo lo que está muy distante lo uno de lo otro tiene muchos intermediarios.

XIV

1 22 Si una persona considera la inmutabilidad de los Dioses conforme a la razón y verdadera, y se muestra perpleja de cómo se complacen con los buenos y abominan

[62] Por ejemplo los estoicos, cf. nota 34.

de los malos, con los pecadores se irritan y, al ser servidos, se vuelven favorables, hay que decir que Dios no conoce el placer —pues lo que conoce el placer también conoce el dolor—, ni conoce la cólera —pues la cólera es también una pasión—, ni se le concilia con dones —pues por el placer se vería dominado—, ni es lícito que lo divino se vea afectado para bien o para mal por los asuntos humanos. Por el contrario, ellos son buenos eternamente y sólo hacen el bien, no causan el mal nunca, pues están siempre en el mismo estado.

Nosotros, si somos buenos, por semejanza con los Dio- 2
ses entramos en comunión con ellos, pero, si somos malos, por desemejanza nos alejamos; y si vivimos de acuerdo con la virtud nos unimos a los Dioses, pero, si somos malos, los hacemos enemigos nuestros, no porque ellos se irriten, sino porque nuestros pecados no permiten a los Dioses iluminarnos y nos ligan a los Démones castigadores. Por el contrario, si por plegarias y sacrificios halla- 3
mos el perdón de nuestros pecados, veneramos a los Dioses y los cambiamos, por lo menos, curando nuestro vicio por medio de estos actos y por la conversión hacia lo divino, de nuevo gozamos de la bondad de los Dioses. De forma que es equivalente decir que Dios abomina de los malos y que el sol se oculta a los que han perdido la vista[63].

63 Todo el capítulo rezuma pensamiento de JÁMBLICO *(Sobre los misterios egipcios* I 11-14, VIII 8).

XV

1 23 Con estas consideraciones queda resuelta a la vez la cuestión relativa a los sacrificios[64] y demás honores tributados a los Dioses. Lo divino en sí, en efecto, no tiene carencias[65], y los honores se realizan para nuestro propio provecho.

2 La Providencia de los Dioses se extiende por todas partes, y precisa de adaptabilidad sólo para su acogida. Ahora bien, toda adaptabilidad nace por imitación y semejanza, razón por la que los templos imitan el cielo[66], los altares la tierra, las estatuas la vida —y por ello están hechas a imagen de los seres vivos[67]—, las plegarias lo intelectual, los signos sagrados los poderes indecibles superiores[68], las plantas y las piedras la materia, y los ani-

[64] El tema había sido analizado por PORFIRIO *(Sobre la abstinencia* II 24) y JÁMBLICO *(Sobre los misterios egipcios* V 21-26). A este último sigue Salustio.

[65] PLATÓN, *Timeo* 29 e 1-2; Ático, *fr.* 3 DES PLACES; *Hechos de los Apóstoles* 17, 24-25; *Libro segundo de los Macabeos* 14, 35; *Salmos* 50, 9-13.

[66] Se aúnan el dogma de la emanación por simpatía universal neoplatónico (cf. VII 3. 1) y las correspondencias establecidas por la teurgia, que se va implantando gradualmente en el neoplatonismo, entre las formas inferiores y superiores (cf. JÁMBLICO, *Sobre los misterios egipcios* V 23). El altar corresponde al cielo en tanto que ambos, uno en el templo y otro en el cosmos, unen las dos esferas, dioses/hombres, dioses/esfera sublunar.

[67] Porfirio había dedicado una obra al tema, *Sobre las estatuas* (cf. J. BIDEZ, *Vie de Plotin,* Appendix, Gand-Leipzig, 1913 = Hildesheim, 1964).

[68] Se refiere a los símbolos mágicos del tipo *A E H I Ō Y O* en conexión con los planetas, el rombo de Hécate, Abraxas, por ejemplo, conectados con la astrología y magia, utilizados en los ritos teúrgicos y accesibles sólo a los iniciados. Cf. JULIANO, *Contra el cínico Heraclio* 216 c.

males sacrificados la vida irracional que hay en nosotros[69].

Con todas estas cosas los Dioses no obtienen provecho 3
alguno —pues ¿qué provecho podría existir para Dios?—, en cambio nosotros obtenemos la unión con ellos[70].

XVI

Vale la pena, en mi opinión, añadir unas pequeñas 1 24
consideraciones sobre los sacrificios[71]. En primer lugar, puesto que tenemos todo a partir de los Dioses, es justo ofrecer a los dadores las primicias de sus dones[72]: las primicias de nuestros bienes bajo la forma de ofrendas, de nuestros cuerpos bajo la forma de cabellos, y de nuestra vida bajo la forma de sacrificios. En segundo lugar, las plegarias sin sacrificios son sólo palabras[73], en cambio las acompañadas de sacrificios son palabras animadas[74], pues la palabra fortifica la vida y la vida anima la palabra. Además, la felicidad de cualquier cosa es su propia perfección[75], y la propia perfección para cada uno es la unión

[69] Cf. JÁMBLICO, *Sobre los misterios egipcios* V 23, 14.

[70] Cf. JÁMBLICO, *Sobre los misterios egipcios* V 21. El término utilizado es *synaphḗ*, usual en Salustio como sinónimo de *hénōsis*, característico también de JÁMBLICO (*Protréptico* 21; *Sobre los misterios egipcios* I 12, V 3, V 22, V 26).

[71] La fuente de este epígrafe sigue siendo Jámblico.

[72] Para la ofrenda de primicias cf. PORFIRIO, *Sobre la Abstinencia* II 34; JÁMBLICO, *Sobre los misterios egipcios* V 5.

[73] La plegaria parte esencial del sacrificio, cf. PLINIO, *Historia Natural* XXVIII 3: *Quippe victimas caedi sine precatione non videtur referre aut deos rite consuli?;* JÁMBLICO, *Sobre los misterios egipcios* V 26.

[74] JÁMBLICO, *Sobre los misterios egipcios* V 25.

[75] JÁMBLICO, *Sobre los misterios egipcios* III 20, 27; PORFIRIO, *Sobre la abstinencia* II 34.

con su causa. Por esta razón también nosotros anhelamos unirnos a los Dioses.

2 Por tanto, puesto que la vida primera es la de los Dioses, que la humana también es una forma de vida, y que ésta quiere unirse a aquélla, precisa de un mediador, pues los objetos más distantes no se unen sin mediación. El mediador debe ser semejante a los objetivos unidos. Era necesario, pues, que el mediador de la vida fuera la vida[76]. Por esta razón seres vivos sacrifican los hombres[77], tanto los felices de ahora como todos los de antaño; y ello no indiscriminadamente, sino sacrificando a cada Dios las víctimas convenientes[78] junto con muy diverso culto. Sobre este tema es suficiente.

XVII

1 25 En cuanto al Mundo, se ha dicho que los Dioses no lo destruirán, pero queda por hablar de que posee naturaleza imperecedera[79]. En efecto, todo lo que perece perece o bien por sí mismo o por otro. Por tanto, si el Mundo perece por sí mismo, sería preciso tanto que el fuego se consumiese como que el agua se desecase; mientras que si lo es por otro, puede ser por un cuerpo o por algo in-
2 corpóreo. Pero es imposible por algo incorpóreo, pues lo

[76] La víctima mediadora, cf. S. Pablo, *Epístola a los Hebreos* 2, 14.

[77] La condena del sacrificio animal llevada a cabo por Porfirio en su *Sobre la abstinencia* es rechazada también por Jámblico *(Sobre los misterios egipcios* VI 3).

[78] Norma secular helena que atiende al color, sexo, edad y especie de acuerdo con la divinidad a la que se ofrenda. También es mantenida por Jámblico *(Sobre los misterios egipcios* V 20).

[79] El tema de este capítulo es continuación del VII, cf. nota 34.

incorpóreo, por ejemplo, la naturaleza y el alma, preserva
los cuerpos, y nada perece por lo que por naturaleza pre-
serva; mientras que si perece por un cuerpo, lo es o bien
por los existentes o bien por otros. Si lo es por los exis-
tentes, es o bien que los que se mueven en círculo hacen
perecer a los que se mueven rectilíneamente, o bien que
los que se mueven rectilíneamente hacen perecer a los que
se mueven en círculo. Pero ni los que se mueven en círcu- 3
lo poseen una naturaleza destructora —pues ¿por qué no
vemos nada destruido por ello?— ni los que se mueven
rectilíneamente pueden alcanzar a aquéllos —pues ¿por
qué no han podido hasta ahora?—; ahora bien, tampoco
los que se mueven rectilíneamente pueden destruirse mutua-
mente, pues la destrucción de uno es la creación de otro,
y ello no es destrucción sino cambio. Si, por otra parte,
el Mundo perece por otros cuerpos, ¿de dónde proceden
y dónde están ahora? No se puede decir.

Además, todo lo que perece perece o en forma o en 4
materia. Ahora bien, la forma es la figura, y la materia
el cuerpo. Si las formas perecen, en tanto la materia per-
manece, vemos que nacen otros seres; pero si la materia
perece, ¿cómo en tantos años no ha faltado? Si en lugar 5
de la materia que perece nace otra, nace o bien de algo
existente o bien de algo que no existe; pero si es de algo
existente, como lo existente permanece siempre, también
la materia existe siempre; y si incluso lo existente perece,
no el Mundo sólo sino incluso el Todo se dice que perece.
Si de algo que no existe nace la materia, en primer lugar
es imposible que de lo que no existe nazca algo, pero in-
cluso si ello sucediera y fuera posible que de lo que no
existe nazca la materia, en tanto que existiera lo que no
existe, existirá también la materia, pues nunca muere lo
que no existe.

6 Pero si se dice que la materia permanece sin forma, en primer lugar ¿por qué ello se aplica al Mundo no en sus partes sino en su totalidad? En segundo lugar, no perece el ser de los cuerpos sino su belleza sólo.

7 Además, todo lo que perece o bien se resuelve en aquellos elementos de los que procede, o bien desaparece en la nada. Pero si se resuelve en aquellos elementos de los que procede, de nuevo nacen otras cosas —pues ¿por qué han sido creados al principio?— y si lo existente va a la nada, ¿qué impide que también Dios lo sufra? Ahora bien, si su poder lo impide, no es propio del poseedor de ese poder preservarse sólo a sí mismo, e igualmente es imposible que de la nada nazca lo existente y lo existente desaparezca en la nada.

8 Además es una necesidad que el Mundo, si perece, perezca o conforme a naturaleza o contra naturaleza. Lo contranatural no precede a la naturaleza, y si perece contra naturaleza, es preciso que exista otra naturaleza que modifique la naturaleza del Mundo, cosa que no parece.

9 Además, todo lo que perece por naturaleza, también nosotros podemos hacerlo perecer; ahora bien, el cuerpo circular del Mundo ni nadie lo ha destruido nunca ni lo ha modificado: modificar los elementos es posible, pero destruirlos imposible.

10 Además, todo lo que perece merced al tiempo cambia y envejece[80]; en cambio el Mundo a lo largo de tantos años permanece inmutable.

---

80 Salustio rechaza la idea de que mundo envejece, del *mundo senescente* (Aulo Gelio III 10, 11), de la *senectus veniet mundi (Asclepio* 26).

Tras haber respondido extensamente a los que requieren más sólidas demostraciones, rogamos al Mundo mismo que nos sea favorable[81].

XVIII

En verdad la existencia del ateísmo[82] en algunas regio- 1 26
nes de la tierra[83] y su posible existencia con frecuencia en el futuro no merece la pena que turbe a las personas sensatas. Tanto porque ello no afecta a los Dioses, al igual que también los honores se han revelado inútiles para ellos, como por la incapacidad del alma, poseedora de una esencia media, de mantener una línea recta siempre, y por la incapacidad del Mundo entero de gozar de forma igual de la Providencia de los Dioses[84].

Por el contrario, unas partes participan de ella eterna- 2
mente, y otras por un tiempo, unas primariamente y otras secundariamente, como también todas las sensaciones las

[81] El cosmos es considerado un dios, cf. MANILIO, *Astronómica* I 523 *(deus est, qui non mutatur in aevo);* PLINIO, *Historia Natural* II 1-13, con el comentario de Beaujeau (págs. 115-122); PORFIRIO, *ap.* EUSEBIO, *Preparación evangélica* III 9.

[82] Esencialmente se refiere a los cristianos. Salustio le da el sentido que ya Juliano le daba de «hostilidad contra la religión de los antepasados», «rechazo a adorar a los dioses», no identificable plenamente con la *asebeia*. JULIANO con este término designaba no sólo a los cristianos sino a los cínicos *(Contra los cínicos incultos* 199 a-b) y epicúreos *(Epístolas* 89 b, 301 c). Jámblico en su *Sobre los misterios egipcios* III 31 se refiere a «los ateos», identificables quizás con los cristianos.

[83] En los mismos términos se lamenta FÍRMICO MATERNO *(De errore* XX 5) contra la idolatría: *licet adhuc in quibusdam regionibus idolatriae morientia palpitent membra.*

[84] Cf. JÁMBLICO, *Sobre los misterios egipcios* III 12.

percibe la cabeza, y, en cambio, una sola percibe el cuerpo entero.
27 Debido a ello, según parece, los que instituyeron las fiestas establecieron los días nefastos[85], durante los cuales unos templos suspendían sus actividades, otros permanecían cerrados, y otros quitaban incluso sus ornamentos, en expiación por la debilidad de nuestra naturaleza.

3 Por otra parte, no es inverosímil que el ateísmo sea una forma de castigo. Es, en efecto, razonable que los que han conocido a los Dioses y los han desdeñado[86] se vean también privados en una segunda vida de su conocimiento[87]. En cuanto a los que han honrado a sus reyes como Dioses[88], era preciso que la justicia les hiciera caer lejos de los Dioses mismos.

---

[85] En Roma los templos permanecían cerrados durante las *Parentalia*. Cf. MARINO, *Vida de Proclo*, 19; SCHÖN, «Fasti», *Real-Encyclopädie* VI. II, XII Halbband, cols. 2015-2046; STENGEL, «*Apophrádes hemérai*», *Real-Encyclopädie* II. I cols. 174-175.

[86] Recuérdese, por ejemplo, que Juliano acusaba a Constantino de apostasía por haber renegado de la fe de sus mayores (cf. AMIANO MARCELINO, *Historias* XXI 10, 8: *Tunc et memoriam Constantinus, ut novatoris turbatorisque priscarum legum et moris antiquitus recepti, vexaxit)*.

[87] Decía JULIANO *(A la Madre de los Dioses* 180 a-b) que la base fundamental de la felicidad «es el conocimiento de los dioses». Es lógico, por tanto, que aquellos que han manchado su alma con la impiedad se vean castigados en una segunda vida con la privación de este sumo bien. Para la metempsícosis, cf. cap. XX.

[88] Alusión a la divinización de los emperadores, al culto al soberano, que se produce ya en el mundo heleno en el siglo IV a. C. A él está ligado íntimamente la figura de Evémero y sus seguidores.

XIX

Si los castigos de estos u otros yerros no siguen como 1 28 consecuencia inmediatamente a los pecadores[89], no hay que asombrarse, pues no son sólo los Démones los que castigan las almas, sino que incluso ella se somete a juicio a sí misma[90], y puesto que ellas permanecen eternamente, no tienen que sufrir todo en poco tiempo, aparte de que es preciso también que exista la virtud humana. Pues si los castigos siguieran inmediatamente como séquito a los pecadores, practicando la justicia por miedo[91] los hombres no tendrían virtud.

Las almas son castigadas cuando abandonan el cuer- 2 29 po[92], unas mientras yerran aquí[93], otras en regiones cálidas o frías de la tierra[94], y otras atormentadas por los Démones; y soportan todos los castigos con la parte irra-

---

89 Este eterno problema promovió el *Sobre el tardío castigo divino* de PLUTARCO y el planteamiento de la cuestión en *Diez objeciones contra la Providencia* de PROCLO (VIII, pág. 153 COUSIN).

90 Para los démones castigadores de almas cf. PLUTARCO, *Sobre la desaparición de los oráculos* 417. Respecto al autocastigo del alma cf. CICERÓN, *Sexto Roscio* 67, *Contra Pisón* 46-47; PLUTARCO, *Sobre el tardío castigo divino* 556 d; JULIANO, *Contra el cínico Heraclio* 215 a; PLATÓN, *Fedón* 107 d-108 c; *Corpus Hermeticum* XIII 7.

91 Cf. HIMERIO, *Discursos* VII 15; HORACIO, *Epístolas* I 16, 52-53:

Oderunt peccare boni virtutis amore,
tu nihil admittes in te formidine poenae.

92 Órficos y epicúreos, por ejemplo, se enfrentaban en este ámbito. Los últimos no admitían castigo tras la muerte (LUCRECIO, *De la naturaleza* III 978-1023).

93 Cf. PLATÓN, *Fedón* 81 d.

94 Plutarco, *Sobre el tardío castigo divino* 567 c; *Apocalipsis de Pedro* 23; *Apocalipsis de Pablo* 42. El *Asclepio* hermético, 28, admite el castigo del alma *inter caelum et terram mundanis fluctibus in diversa semper aeternis poenis agitata rapiatur.*

cional, con la que precisamente pecaron. Es por ella que también subsiste el cuerpo umbrío[95], que es visible en los alrededores de las tumbas, sobre todo, de los que han malvivido.

XX

1 30 Las metempsícosis[96], si se dan en seres racionales, precisamente llegan a ser las almas de los cuerpos, pero si es en seres irracionales, acompañan desde fuera, como nos acompañan los Démones que nos han correspondido[97]. Nunca, en efecto, un alma racional podría serlo de un ser irracional[98].

---

[95] Cf. Platón, *Fedón* 81 b-d. Esta creencia en «el fantasma», de raíz también popular, fue rechazada por Plotino, pero admitida por Porfirio y Jámblico. Los malhechores ejecutados por sus crímenes se consideran con un destino peculiar tras su muerte (Platón, *Fedón* 113 e; Virgilio, *Eneida* VI 548-627).

[96] El plural se explica porque el alma puede encarnarse varias veces. El alma va ascendiendo hasta Dios por la escala de los seres según sus faltas (Platón, *Menón* 81 b-c; Ovidio, *Metamorfosis* XV 158-172; Plotino, *Enéadas* III 2. 13, VI 3. 16).

[97] Cf. E. A. Ramos Jurado, *Lo platónico...*, págs. 77-79.

[98] Salustio, como Jámblico, niega la transmigración de las almas en animales, cf. Jámblico, *Sobre los misterios egipcios* I 8; Nemesio de Emesa, *Sobre la naturaleza del hombre* 11, págs. 111-116 Matthaei; *Corpus Hermeticum* X 19; *Oráculos Caldeos* 62 Kroll, Eneas de Gaza, *Teofrasto*, pág. 12. 1-25 Colonna. Plotino, por el contrario, acepta la transmigración en animales y plantas (*Enéadas* III 4, 2), en oposición a Porfirio *(ap.* S. Agustín, *La ciudad de Dios* X 30). Para este problema y la doctrina del alma en el platonismo medio y el neoplatonismo hasta Jámblico cf. W. Deuse (nota 37).

Se puede observar la metempsícosis a partir de las afec- 2 31
ciones congénitas —pues ¿por qué unos nacen ciegos, otros paralíticos, y otros enfermos en su alma misma?[99]— y a partir del hecho de que las almas, que por naturaleza tienen el ejercicio de sus funciones en el cuerpo, no es preciso que, una vez que abandonen el cuerpo, permanezcan inactivas eternamente. En efecto, si las almas no retorna- 3
ran a los cuerpos, necesariamente tendrían que ser infinitas o bien que Dios estuviera creando otras continuamente. Pero ni hay nada infinito en el Mundo —pues nada infinito podría existir en lo finito—, ni es posible que se creen otras —pues todo en lo que nace algo nuevo necesariamente es imperfecto—; pero el Mundo que procede de lo perfecto consecuentemente es perfecto.

XXI

Las almas que han vivido de acuerdo con la Virtud, 1 32
felices, sobre todo, por su separación de la parte irracional y su purificación de todo cuerpo[100], se unen a los Dioses y administran todo el Mundo con ellos[101]. Sin em- 2
bargo, aunque ninguna de estas cosas les aconteciera, la

---

99 Cf. PLOTINO, *Enéadas* III 2, 13; JÁMBLICO, *Sobre los misterios egipcios* IV 5.

100 Cf. PLATÓN, *Fedón* 114 b-c; JÁMBLICO, *Protréptico* XIII (pág. 65. 2-21 PISTELLI); *Corpus Hermeticum* X 16; *Asclepio* 11-12.

101 HIEROCLES, *Comentario a los versos aúreos pitagóricos* XXVII (págs. 119. 5-121. 18 KOEHLER); *Corpus Hermeticum* I 26; JÁMBLICO, *Sobre el alma (ap.* ESTOBEO I 49, 67 St. = 457, 7 - 458, 22 WACHSMUTH); JULIANO, *Contra el cínico Heraclio* 234 c; PROCLO, *Comentario al Timeo* III 271, 12-22 DIEHL.

Virtud misma[102], el placer y la gloria emanadas de la Virtud, la vida exenta de pesares y libre[103] sería suficiente para hacer felices a los que han elegido vivir de acuerdo con la Virtud y han sido capaces.

---

102 Cf. JÁMBLICO, *Protréptico* IX (pág. 53. 2-7 PISTELLI).

103 Cf. PLUTARCO, *Sobre el demon de Sócrates* 24 (593 d-594 a).

ÍNDICE DE NOMBRES*

* Los números romanos remiten al capítulo correspondiente y los arábigos al parágrafo correspondiente a cada capítulo.

ÍNDICE DE MATERIAS*

* Los números romanos remiten al capítulo correspondiente y los arábigos al parágrafo correspondiente a cada capítulo.

ÍNDICE GENERAL

PSEUDO PLUTARCO

SOBRE LA VIDA Y POESÍA DE HOMERO

PORFIRIO

EL ANTRO DE LAS NINFAS DE LA *ODISEA*

SALUSTIO

SOBRE LOS DIOSES Y EL MUNDO